



Il riconoscimento tardivo

Idee, pratiche e immagini dell'obiezione di coscienza al servizio militare in Italia con una comparazione con la Repubblica Federale Tedesca (1945-1972)

Elena Iorio

Thesis submitted for assessment with a view to obtaining the degree of Doctor of History and Civilization of the European University Institute

Florence, 9 December, 2014

European University Institute
Department of History and Civilization

Il riconoscimento tardivo

Idee, pratiche e immagini dell'obiezione di coscienza al servizio militare in Italia in Italia con una comparazione con la Repubblica Federale Tedesca (1945-1972)

Elena Iorio

Thesis submitted for assessment with a view to
obtaining the degree of Doctor of History and Civilization
of the European University Institute

Examining Board

Prof. Heinz-Gerhard Haupt, European University Institute (EUI Supervisor)
Prof. Federico Romero, European University Institute
Prof., Stefano Cavazza, Università di Bologna
Prof.ssa Petra Terhöven, Georg-August Universität Göttingen

© Elena Iorio, 2014

No part of this thesis may be copied, reproduced or transmitted without prior permission of the author

Abstract

Questa tesi si concentra sulla storia dell'obiezione di coscienza al servizio militare (odc) in Italia, nel periodo 1945-1972 (anno del riconoscimento del diritto), svolgendo un paragone con quanto accaduto nella Repubblica Federale tedesca (dove il diritto fu iscritto nella *Grundgesetz* del 1949). L'odc è un tema ancora trascurato dalla storiografia perché considerato marginale (almeno in ambito europeo, dove la questione, in sostanza, è storicamente chiusa). Questo lavoro parte invece dall'idea che lo studio del diritto all'odc permetta di illuminare molteplici contesti (dinamica dei rapporti tra Stato e cittadini, ruolo delle minoranze, guerra fredda, processo di costruzione europea, ecc.) in una prospettiva transnazionale. In particolare, l'odc può offrire un punto di accesso originale alla comprensione di alcuni cambiamenti culturali intervenuti dopo il 1945: è uno dei segni più evidenti dell'opposizione individuale al militarismo e allo stesso tempo indica una precisa presa di posizione nel dibattito sul ruolo dei cittadini all'interno dello Stato e sul monopolio della violenza; pertanto può essere inteso anche come un indicatore del rapporto tra sfera normativa e sfera morale individuale e una delle tracce più evidenti del rinnovamento culturale in materia di pace e, di riflesso, di guerra avvenuto nel periodo postbellico.

I due paesi in esame, pur partendo da situazioni per molti versi analoghe, si confrontarono con la questione dell'odc con due approcci che portarono a esiti a lungo divergenti. La tesi mostrerà i percorsi italiano e tedesco (concentrandosi maggiormente sul primo e utilizzando il secondo in chiave comparativa) mettendo in luce principalmente tre aspetti: l'elaborazione teorica del rifiuto delle armi (analizzando le varie posizioni storiche, dall'antimilitarismo del movimento operaio al pacifismo integrale, basato su un'etica religiosa o laica) e la sua pratica dal XIX secolo alla seconda guerra mondiale; le pratiche e i modelli culturali degli obiettori del secondo dopoguerra e il contesto in cui agirono (reti di relazioni, ruolo degli intellettuali e dell'opinione pubblica, ecc.); l'iter giuridico che portò al riconoscimento del diritto.

Sommario

| | |
|---|-----------|
| INTRODUZIONE | 5 |
| 1. PERCHÉ STUDIARE L'OBIEZIONE DI COSCIENZA AL SERVIZIO MILITARE | 5 |
| 2. LA SCELTA DEI DUE <i>CASE STUDIES</i> | 9 |
| 3. L'OBIEZIONE DI COSCIENZA: UN TERRENO POCO ESPLORATO | 11 |
| 3.1 IL QUADRO GENERALE | 11 |
| 3.2 IL CASO ITALIANO | 14 |
| 3.3 IL CASO TEDESCO | 17 |
| 3. ALCUNE PRECISAZIONI TERMINOLOGICHE E CONCETTUALI | 18 |
| 4. I MATERIALI DELLA RICERCA: LE FONTI PRIMARIE | 23 |
| RINGRAZIAMENTI | 26 |

CAPITOLO 1. INTRODUZIONE ALL'OBIEZIONE DI COSCIENZA: STORIA, DEFINIZIONE, FORME E RAPPORTO CON LO STATO NEI PAESI EUROPEI E NEL MONDO

| | |
|--|-----------|
| 1.1 IL RIFIUTO DELL'USO DELLE ARMI IN OCCIDENTE E IL CRISTIANESIMO: TRADIZIONI, INFLUENZA, LEGITTIMITÀ | 29 |
| 1.1.1 LE ORIGINI | 29 |
| 1.1.2 L'ESEMPIO MODERNO DEI TESTIMONI DI GEOVA | 33 |
| 1.1.3 LE RAGIONI POLITICHE PER RIFIUTARE L'USO DELLE ARMI IN OCCIDENTE: SOCIALISTI E ANARCHICI | 37 |
| 1.1.4 L'OBIEZIONE DI COSCIENZA TRA I PENSATORI CONTEMPORANEI E I MODELLI CITATI DAGLI OBIETTORI: TOLSTOJ E GANDHI IN EUROPA | 39 |
| 1.1.5. UNA PROPOSTA PER CATALOGARE I VARI TIPI DI RIFIUTO | 55 |
| 1.2 STATO MODERNO, ESERCITO E RIFIUTO: LA COSCRIZIONE OBBLIGATORIA, I REFRATTARI E LA NASCITA DELL'OBIEZIONE DI COSCIENZA | 57 |
| 1.2.1 LA DIFFUSIONE DEL DIRITTO GIURIDICO ALL'OBIEZIONE DI COSCIENZA NEL NOVECENTO IN EUROPA | 63 |

CAPITOLO 2. IL RIFIUTO DELLE ARMI IN ITALIA: DALL'UNITÀ ALLA SECONDA GUERRA MONDIALE

| | |
|--|-----------|
| 2.1. LE PROTESTE CONTRO LA GUERRA E I PRIMI OBIETTORI ITALIANI DEL NOVECENTO | 71 |
| 2.1.1 LE PROTESTE CONTRO LA GUERRA E I PRIMI OBIETTORI: DALL'UNITÀ D'ITALIA ALLA FINE DEL SECOLO | 71 |
| 2.1.2 LE PROTESTE CONTRO LA GUERRA E I PRIMI OBIETTORI: DALLA GUERRA DI LIBIA AL 1945 | 77 |
| 2.2 NON SOLO UOMINI DAVANTI ALL'OBIEZIONE DI COSCIENZA: LE DONNE E IL RIFIUTO DELLE ARMI | 88 |
| 2.2.1 LE DONNE E L'EDUCAZIONE ALLA PACE | 91 |
| 2.2.2 IN PUBBLICO: LE DONNE NELLE PIAZZE E NELLE ASSEMBLEE | 94 |

CAPITOLO 3. GLI OBIETTORI DI COSCIENZA IN ITALIA (1945-1972) 101

| | |
|--|------------|
| 3.1 L'OBIEZIONE DI COSCIENZA NEGLI ANNI CINQUANTA | 101 |
| 3.1.1 I TEORICI DEL PACIFISMO ITALIANO: ALDO CAPITINI ED EDMONDO MARCUCCI | 101 |
| 3.1.2 GLI OBIETTORI DEGLI ANNI CINQUANTA: IL "PERIODO PINNA" | 107 |
| 3.2 GLI ANNI SESSANTA: L'ARRIVO DEI CATTOLICI | 143 |
| 3.2.1 I TEORICI: "L'OBEDIENZA NON È ORMAI PIÙ UNA VIRTÙ, MA LA PIÙ SUBDOLA DELLE TENTAZIONI" | 143 |
| 3.2.2 ENTRA NEL DIBATTITO ANCHE L'ARTE: IL CINEMA PRIMA DI TUTTO | 154 |
| 3.2.3 GLI OBIETTORI CATTOLICI DEGLI ANNI SESSANTA | 158 |
| 3.3 L'ULTIMA ONDATA DI OBIEZIONI. IL '68 E LE OBIEZIONI COLLETTIVE: LA TEORIA È PRATICA | 161 |

CAPITOLO 4. "L'ITALIA RIPUDIA LA GUERRA"? PACE, GUERRA E OBIEZIONE: SOCIETÀ, POLITICA E GIURISPRUDENZA 165

| | |
|--|------------|
| 4.1 COME SI CAMBIA UNA SOCIETÀ? IL RUOLO DELLE MINORANZE: DISCUSSIONI SU GUERRA E COSTITUZIONE | 165 |
| 4.1.1 GUERRA, ESERCITO E SPESE MILITARI SU UNA RIVISTA DELLA "TERZA FORZA" ("IL PONTE", 1949-1955) | 165 |
| 4.1.2 SCELTE INDIVIDUALI E DIRITTI | 172 |
| 4.2 "L'ITALIA RIPUDIA LA GUERRA": LA COSTITUZIONE ITALIANA E LA BATTAGLIA GIURIDICA PER IL RICONOSCIMENTO ALL'OBIEZIONE DI COSCIENZA AL SERVIZIO MILITARE | 177 |
| 4.2.1 LA DISCUSSIONE SU GUERRA E PACE NELLA COSTITUENTE | 177 |
| 4.2.2 DAI PROGETTI DI LEGGE SULL'OBIEZIONE DI COSCIENZA ALLA LEGGE DEL 1972 | 184 |
| 4.2.3 L'OBIEZIONE DOPO IL 1972 | 193 |

CAPITOLO 5. L'OBIEZIONE DI COSCIENZA IN GERMANIA 197

| | |
|--|------------|
| 5.1 ESPERIENZE PACIFISTE IN GERMANIA, DALL'OTTOCENTO ALLA CESURA DEL 1945 | 198 |
| 5.1.1 PACIFISMO E OBIEZIONE NELL'OTTOCENTO E NELLA PRIMA GUERRA MONDIALE | 198 |
| 5.1.2 PACIFISMO E OBIEZIONE DA WEIMAR AL 1945 | 203 |
| 5.2 IL SECONDO DOPOGUERRA: MEMORIA, RIARMO E OBIEZIONE DI COSCIENZA | 206 |
| 5.2.1 LA CESURA DEL 1945 E LA MEMORIA DELLA GUERRA | 206 |
| 5.2.2 IL DIBATTITO SUL RIARMO, LA COSTITUZIONE DEL 1949 E LA QUESTIONE DELLA COSCRIZIONE | 210 |
| 5.2.3 LA DISERZIONE COME ULTIMA FORMA DI OBIEZIONE | 219 |
| 5.3 IL PRIMO ESERCITO DELLA REPUBBLICA FEDERALE TEDESCA E IL REGOLAMENTO SULL'OBIEZIONE | 221 |
| 5.3.1 IL DIRITTO ALL'OBIEZIONE NELLA BUNDESWEHR: MODI E NUMERI DI ACCESSO | 224 |
| 5.4 ALCUNI ESEMPI DI OBIEZIONE DI COSCIENZA | 226 |
| 5.5 IMMAGINI DI OBIETTORI E DI OBIEZIONI NELL'ARTE: LA LETTERATURA | 241 |
| 5.6 PER UNA COMPARAZIONE ANCORA DA FARE: LA REPUBBLICA DEMOCRATICA TEDESCA E L'AUSTRIA | 249 |
| 5.6.1 LA REPUBBLICA DEMOCRATICA TEDESCA | 249 |
| 5.6.2 L'AUSTRIA | 251 |

| | |
|--|----------------|
| CONCLUSIONI | 255 |
| 1. PER UN CONFRONTO DELL'OBIEZIONE DI COSCIENZA IN ITALIA E NELLA REPUBBLICA FEDERALE TEDESCA: IL CONTESTO E I MOVIMENTI DI SUPPORTO | 256 |
| 2. PER UN CONFRONTO DELL'OBIEZIONE DI COSCIENZA IN ITALIA E REPUBBLICA DEMOCRATICA TEDESCA. GLI OBIETTORI DI COSCIENZA: CHI E PERCHÉ | 259 |
| 2.1 LA QUESTIONE DEGLI IMMAGINARI E DELLE "RADICI" CULTURALI | 264 |
| 3. PER UNA LETTURA SULLA LUNGA DURATA DELLA LOTTA PER IL DIRITTO DI OBIEZIONE DI COSCIENZA: POSSIBILI SVILUPPI GEOGRAFICI E CRONOLOGICI | 268 |
| ELENCO DELLE OPERE CITATE | 273 |
| MONOGRAFIE | 273 |
| ARTICOLI | 290 |
| ELENCO SOMMARIO DELLE FONTI | 292 |
| FONTI INEDITE | 292 |
| FONTI EDITE | 293 |

Introduzione

1. Perché studiare l'obiezione di coscienza al servizio militare

Questa tesi intende contribuire allo studio dei cambiamenti culturali, sociali e politici del secondo dopoguerra italiano ed europeo. La ricerca si concentra su un aspetto specifico: il problema del diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare in un paese, l'Italia, appena uscito sconfitto dalla seconda guerra mondiale; un paese che aveva vissuto l'esperienza del fascismo e dove gli esiti disastrosi della guerra erano ancora ben visibili nelle macerie e presenti nei lutti. La comparazione con un altro paese, la Repubblica Federale Tedesca, che partiva da condizioni simili ma avrebbe conosciuto esiti diversi, permetterà di verificare le ipotesi proposte per l'Italia e di individuare tendenze e andamenti comuni o divergenti.

L'obiezione di coscienza al servizio militare rappresenta il segno più evidente dell'opposizione individuale al militarismo e allo stesso tempo indica una precisa presa di posizione nel dibattito sul ruolo dei cittadini all'interno dello Stato e sul monopolio della violenza; pertanto può essere intesa anche come un indicatore del rapporto tra sfera normativa e sfera morale individuale e una delle tracce più evidenti del rinnovamento culturale del secondo dopoguerra in materia di pace (e, di riflesso, di guerra). La cesura del 1945 viene interpretata come l'inizio di un grande cambiamento nel mondo culturale, molto più che in quello politico-istituzionale, e come momento di elaborazione e diffusione di quella che verrà poi definita "cultura di pace". Il passato e le molteplici memorie delle dittature e della guerra – intendendo in questo caso la memoria privata dei singoli sopravvissuti alla guerra, più che una memoria collettiva che, per lungo tempo, faticò a crearsi e a essere riconosciuta nello spazio pubblico¹ – portarono nei paesi

¹ Sulla questione della memoria collettiva e della memoria pubblica degli eventi della seconda guerra esiste una lunga bibliografia che rispecchia il dibattito storiografico che si è iniziato a svolgere negli ultimi decenni attorno ai temi dei bombardamenti, della guerra civile e dei processi di rimozione dei crimini di guerra. La lista potrebbe essere lunga, si ricorderanno qui di seguito solo alcuni dei titoli che hanno aperto il dibattito o che lo hanno sviluppato in direzioni nuove (come, per esempio, col metodo comparativo): Gabriella Gribaudi, *Guerra totale. Tra bombe alleate e violenze naziste. Napoli e il fronte meridionale, 1940-44*, Bollati Boringhieri, Torino 2005; W.G. Sebald, *Storia naturale della distruzione*, Adelphi, Milano 2004 (or. *Luftkrieg und Literatur*, 2001); Luca Baldissara, Paolo Pezzino (a cura di), *Crimini e memoria di guerra. Violenze contro le popolazioni e politiche del ricordo*, L'ancora del Mediterraneo,

coinvolti nel conflitto a un ripensamento del significato del concetto di guerra e di pace. Il concetto (oltre che il termine) di “obiezione di coscienza al servizio militare” poté iniziare a diffondersi e, in un periodo relativamente breve, si registrò un numero consistente di giovani pronti a rifiutarsi di impugnare le armi, così come di intellettuali e personaggi della cultura pronti a sostenere pubblicamente queste scelte.

L’ambizione di questa ricerca è quella di portare una nuova luce sugli studi del pacifismo e su un diritto individuale fondamentale che ha faticato ad affermarsi e sul quale esistono ancora pochi studi², utilizzando la trasformazione dei concetti di “pace” e di “obiezione di coscienza” nell’immaginario collettivo come specchio del controverso rapporto tra individuo e Stato. Inoltre, ripercorrere la storia dell’obiezione di coscienza nei suoi molteplici aspetti e secondo questa nuova prospettiva – inserendosi dunque nel campo dei *Peace Studies* –, permette di far emergere aspetti trascurati della storia della ricostruzione culturale dell’Italia e della Germania occidentale del secondo dopoguerra.

Il periodo preso in considerazione è quello che va dal 1945 al 1975, tre decenni durante i quali alcuni fattori fondamentali fecero sì che nei due paesi presi in esame maturassero le questioni legate al tema del militarismo/antimilitarismo e della libertà individuale. Questi fattori furono: da un lato, la memoria di due guerre mondiali e l’esperienza delle dittature fascista e nazista, l’introduzione dell’arma atomica, l’inizio della corsa agli armamenti, la creazione di basi militari straniere in territorio italiano e tedesco-occidentale (nonché la presenza di militari sovietici in Germania est), le tensioni tra superpotenze e le continue guerre (Corea, Algeria, Vietnam, per citare solo i maggiori conflitti legati al “mondo bipolare” e al processo di decolonizzazione); dall’altro lato, la

Napoli 2004; Gustavo Corni (a cura di), *Storia e memoria: la Seconda Guerra Mondiale nella costruzione della memoria europea*, Provincia autonoma di Trento, Trento 2007; Giovanni Contini, Filippo Focardi, Marta Petricoli (a cura di), *Memoria e rimozione. I crimini di guerra del Giappone e dell’Italia*, Roma, Viella 2010.

² Il ritardo sullo studio di tale tema può essere stato causato, tra le altre cose, dal ritardo e dalla mancanza di supporti giuridici alla questione. La Dichiarazione dei diritti universali del 1945, come si vedrà, non accennava a tale diritto, mentre tra le costituzioni dei paesi europei poche si furono poste il problema: in Italia, seppur la questione fu brevemente dibattuta, si decise di non inserirlo tra i diritti fondamentali; lo stesso accadde per la Francia, la Spagna e altri; nella Repubblica Federale Tedesca, invece, dove non sono da escludere influssi anglosassoni, tale diritto fu riconosciuto ancor prima che venisse deciso il riarmo del paese; per quanto riguarda la Comunità Europea, infine, fu la Carta di Nizza del 2000 a sancire tale diritto. È anche probabilmente a causa di questo ritardo che la maggior parte degli studi sull’obiezione di coscienza come diritto fondamentale sono stati prodotti nel campo della giurisprudenza, forse ad aprire la strada a studi da parte di altre discipline. Cfr. Pierluigi Chiassoni, *Libertà e obiezione di coscienza nello Stato costituzionale*, “Diritto&Questioni Pubbliche”, 9, 2009, pp. 65-89 (accessibile online: http://www.dirittoequestionipubbliche.org/page/2009_n9/02_mono-01_P_Chiassoni.pdf. Data ultima consultazione: 01.10.2014); Francesco Viola, *L’obiezione di coscienza come diritto*, “Diritto&Questioni Pubbliche”, 9, 2009, pp. 169-185 (accessibile online: http://www.dirittoequestionipubbliche.org/page/2009_n9/02_mono-06_F_Viola.pdf. Data ultima consultazione: 01.10.2014).

diffusione della democrazia e il crescente interesse verso l'affermazione e la tutela dei diritti fondamentali di cittadinanza e il loro conseguente recepimento in convenzioni internazionali, oltre che nelle carte costituzionali; infine, ormai sullo scorcio del periodo qui considerato, furono i movimenti giovanili del '68 a dare il colpo decisivo alla battaglia per il riconoscimento del diritto all'obiezione di coscienza in Italia e per una più piena e semplice applicazione in Germania.

La ricerca si concentra fundamentalmente su tre temi.

Il primo tema trattato è l'idea del rifiuto delle armi: si è cercato di rintracciarne l'origine e di seguirne lo sviluppo in Europa occidentale nonché di individuare gli immaginari che si crearono attorno a essa; si è quindi analizzato il suo rapporto con le norme e la prassi di legge. Attraverso le tappe che portarono al riconoscimento legale dell'obiezione di coscienza al servizio militare e alle sue progressive modifiche e integrazioni, si è cercato di ripercorrere dunque la storia giuridica dell'obiezione di coscienza al servizio militare in Italia e in Germania.

Il secondo tema preso in considerazione, nonché il centro di questo lavoro di ricerca, è costituito dallo studio sociale dei singoli obiettori: si è indagato chi erano, quali erano i loro moventi, quali i loro scopi, quali le esperienze. Attraverso lo studio delle biografie dei principali attori di questa storia si è dunque tentato scoprire quali furono le letture che contribuirono alla loro scelta, ma anche di ricostruire i rapporti tra di loro e con gli intellettuali che sostenevano la lotta, e di disegnare, dunque, le reti di relazione in cui si muovevano.

Infine, l'ultimo tema è costituito dall'opinione pubblica: si è, da un lato, ricostruito il ruolo dell'opinione pubblica nel dibattito sul diritto all'obiezione per comprendere, tra le altre cose, le pressioni che riuscì a esercitare in una direzione o nell'altra; dall'altro lato, si è posta attenzione su come gli obiettori erano percepiti e come venivano presentati su giornali, letteratura, cinema. È stato tenuto in considerazione anche il punto di vista femminile, spesso dimenticato quando si parla di questi temi, analizzando il contributo che le donne diedero alla battaglia e alla discussione sull'obiezione di coscienza.

Il lavoro si concentra per la maggior parte sul caso italiano. Il caso tedesco, a cui è dedicato per intero il capitolo 5, viene utilizzato soprattutto come confronto per aiutare

ad approfondire e completare l'analisi della situazione italiana³; ci si limiterà all'esperienza della Repubblica Federale Tedesca, tralasciando quasi completamente il caso della Repubblica Democratica i cui sviluppi politici, costituzionali e dottrinali hanno preso strade profondamente diverse. Il confronto sarà allargato, dove possibile, ad altri paesi di volta in volta simili e vicini oppure con traiettorie e situazioni di partenza completamente diverse in modo da aiutare la comprensione delle singolarità o delle traiettorie comuni (Austria, Francia, Paesi Bassi e Gran Bretagna saranno quelli a cui si presterà maggiore attenzione, negli ovvi limiti di un lavoro che si concentra su Italia e Germania).

La struttura di questo lavoro è scandita in modo cronologico. Il primo capitolo ha una funzione introduttiva e vuole essere una veloce analisi del concetto di rifiuto del servizio militare lungo i secoli. In questa sede si è cercato, in particolare, di presentare una panoramica di quelli che possono essere stati gli influssi culturali che hanno giocato un ruolo, anche se secondario, nelle scelte degli obiettori qui trattati.

I capitoli 2, 3 e 4 sono invece dedicati alla questione dell'obiezione di coscienza in Italia. Il primo di essi (cap. 2) si concentra in particolare sulla prima metà del Novecento e cerca di presentare un quadro il più possibile completo (anche se sicuramente non esaustivo) della questione del rifiuto delle armi prima e durante la Seconda Guerra Mondiale. In questa sede è stato anche inserito un paragrafo relativo alla questione femminile all'interno dei movimenti pacifisti e contro il servizio militare: si tratta di un tema molto complesso e non basta certo un paragrafo per esaurirlo; si cercherà, comunque, di mostrare, se non altro, quanto tale questione, seppur sia stata spesso tralasciata dalla maggior parte delle pubblicazioni scientifiche sull'argomento, meriti invece un approfondimento.

Il capitolo 3 rappresenta il vero centro del lavoro di ricerca: sulla base di documenti d'archivio (in particolare lettere, diari, memorie e carte processuali) verranno ricostruite le vicende e le biografie degli obiettori di coscienza in Italia dopo il 1945. Queste sono state suddivise in tre fasce cronologiche corrispondenti non solo al periodo del loro gesto ma anche ai tipi di obiezione: gli obiettori, infatti, presenteranno motivazioni diverse per le loro scelte sulla base anche del contesto temporale in cui avvenivano. Ognuna di

³ Per quanto riguarda il metodo comparativo utilizzato in questo lavoro nel capitolo riguardante la Germania occidentale, si è fatto ampio riferimento alle indicazioni riportate, in particolare, in: Heinz-Gerhard Haupt, Jürgen Kocka, *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Campus, Frankfurt/New York 1996.

queste fasce sarà introdotta da brevi schizzi delle biografie e delle idee dei pensatori che supportarono (sia direttamente che indirettamente) gli obiettori del loro periodo. Si cercherà infine anche di mostrare come il loro gesto coinvolse la società attraverso l'arte che più di tutte in Italia ha discusso il tema dando un contributo talvolta fondamentale alla discussione, ovvero il cinema.

Il capitolo 4 completerà il capitolo precedente concentrandosi sul contesto europeo dell'epoca e, soprattutto, sulla questione legislativa italiana: le discussioni sulla ricostruzione del paese, sulla nascita della nuova costituzione e, infine, le proposte legislative per il riconoscimento del diritto all'obiezione, serviranno a completare la questione.

Il capitolo 5 si focalizzerà, in una sorta di "comparazione asimmetrica", sulla Repubblica Federale Tedesca. Presentando il caso tedesco e cercando di sottolineare, di volta in volta, similitudini e differenze, si cercherà di rendere ancora più evidente come ha funzionato il sistema italiano a cui si compara.

Nelle conclusioni, infine, ci cercherà di tirare le fila del problema dell'obiezione di coscienza al servizio militare nell'Italia del secondo dopoguerra. Sarà questo il luogo in cui verranno presentate le ipotesi più probabili sul perché tale fenomeno sia avvenuto e perché proprio in questo periodo.

2. La scelta dei due *case studies*

Questo lavoro di ricerca è iniziato con uno studio sul dibattito pacifista intorno alla questione del riarmo nel secondo dopoguerra in particolare in Italia e Germania. L'affermazione del diritto dell'obiezione di coscienza al servizio militare, rivendicazione che nasce proprio in quel periodo e che doveva essere solo un aspetto di tale questione, ha però ben presto dimostrato di essere uno dei temi centrali del dibattito. Anzi, in Italia fu addirittura la questione per la quale i gruppi pacifisti degli anni 1945-60 sembrano essersi più battuti e impegnati: fu proprio il gruppo che si è creato a sostegno del riconoscimento di obiettare ad avere, in un certo senso, coeso e rafforzato il movimento pacifista. In Germania, invece, dove tale diritto era stato garantito dal *Grundgesetz* fin dal 1949, sono stati altri i temi centrali dei pacifisti e il dibattito sull'obiezione di coscienza ha giocato un ruolo marginale.

Se, da un lato, la scelta di concentrarsi sull'obiezione di coscienza ha permesso di andare più a fondo della questione del pacifismo/antimilitarismo del secondo dopoguerra, dall'altro lato, la scelta di utilizzare Italia e Germania ovest come *case studies* si è dimostrata, fin dall'inizio, la più proficua: entrambi i paesi erano usciti sconfitti da un conflitto devastante e reduci da lunghe dittature, entrambi erano stati per decenni governati dal militarismo ed entrambi, fino almeno al 1945, non avevano concepito la possibilità del rifiuto delle armi da parte del un singolo cittadino (come invece era accaduto nei paesi anglosassoni e in alcuni paesi scandinavi). Entrambi i paesi, quindi, avevano un rapporto molto difficile con la memoria del proprio passato recente e, allo stesso tempo, erano alla ricerca di una "storia" che li legittimasse e che fosse in grado di motivare il loro nuovo impianto istituzionale (tale legittimazione fu in realtà molto più semplice in Italia, dove la memoria della Resistenza giocò un ruolo cruciale). Le discussioni attorno alle riscritture delle carte costituzionali sono un ottimo esempio per mostrare questa tensione tra vecchio e nuovo sia in Italia (con l'utilizzo della Resistenza come elemento fondativo della Costituzione e allo stesso tempo un richiamo, in qualche modo, al passato liberale e al Risorgimento, sui cui si fondava la Resistenza stessa) che in Germania (col ritorno alla divisione federale pre-nazismo ma, allo stesso tempo, con un nuovo sistema elettivo che tentava di correggere il proporzionale puro di Weimar che aveva, per certi aspetti, permesso l'ascesa di Hitler)⁴. In entrambe le costituzioni la guerra è presente fin dal testo, anche se con significati diversi. Nella Repubblica Federale Tedesca, il Grundgesetz prevedeva l'eventuale partecipazione a sistemi di sicurezza collettivi (art.24), rendeva anticonstituzionale qualsiasi preparativo per le guerre d'aggressione e, infine, riconosceva tra i diritti fondamentali il diritto di rifiutare le armi e il servizio in guerra, ancora prima che venisse deciso se ricostituire un esercito nazionale (la decisione verrà presa nel 1954-55): dunque il diritto di scelta del singolo deve aver la precedenza sul sistema statale (non sono da escludere influssi dell'occupazione anglosassone su tale concetto).

In Italia la questione è più articolata. Nell'articolo 52 della Costituzione italiana si affermano in primo luogo il dovere di difendere la patria, quindi l'obbligo del servizio militare, infine il principio per cui l'esercito deve essere fedele ai principi democratici repubblicani. È un articolo legato all'esperienza della Resistenza, considerato ultimo e recentissimo episodio di cittadini in armi a difesa del proprio paese, ma anche a una certa

⁴ Su questo tema, cfr. *Il peso della storia nella costruzione dello spazio politico: Italia, Germania, Francia e Austria nel secondo dopoguerra*, a cura di Maurizio Cau, Günther Pallaver, Il Mulino, Bologna 2013.

tradizione risorgimentale, quella democratica e soprattutto mazziniana e garibaldina⁵. La difesa della patria si configura tuttavia come qualcosa di più ampio del servizio militare (è se non altro consentita l'ipotesi di una difesa senz'armi), e inoltre, in un altro articolo che fa parte dei principi fondamentali, viene trasferito allo Stato democratico il potere e il dovere di ripudiare la guerra (salvo quella di difesa) in quanto strumento di offesa delle libertà degli altri popoli.

Insomma, Italia e Germania sono apparsi due esempi ideali per capire quali sono le diverse strade per le quali si può sviluppare l'idea di obiezione di coscienza al servizio militare intesa come un diritto fondamentale del cittadino.

3. L'obiezione di coscienza: un terreno poco esplorato

3.1 Il quadro generale

La storiografia è sempre stata più interessata alla guerra che non alla pace, e tale orientamento prevale tuttora. Si nota in modo clamoroso in opere recenti che nel titolo sembrano affermare la volontà di riequilibrare il peso assegnato ai due temi. Per prendere alcuni esempi dal panorama italiano: l'Annale della *Storia d'Italia* Einaudi uscito nel 2002 a cura di Walter Barberis si intitola *Guerra e pace*, ma negli oltre venti saggi che contiene di pace non c'è quasi traccia; un altro volume collettivo recente dal titolo promettente – *Guerra e pace nell'Italia del Novecento* – la pace viene citata solo in negativo come una “assenza di guerra”, salvo alcune interessanti eccezioni.⁶

Difficile che all'obiezione di coscienza al servizio militare toccasse una sorte migliore. Quelle rare volte in cui è stata studiata, nella maggior parte dei casi ciò è stato

⁵ Così per esempio Piero Calamandrei nel suo famoso discorso pronunciato a Milano nel gennaio 1955: “Quando io leggo [...] nell'art. 11, «L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli», la patria italiana in mezzo alle altre patrie, dico: ma questo è Mazzini! [...] O quando, nell'art. 52, io leggo, a proposito delle forze armate, «l'ordinamento delle forze armate si informa allo spirito democratico della Repubblica» esercito di popolo, ma questo è Garibaldi! [...] Grandi voci lontane, grandi nomi lontani”; cito da Piero Calamandrei, *Lo Stato siamo noi*, Chiarelettere, Milano 2011, pp. 8-9 (Calamandrei chiudeva così il suo discorso, richiamando tutte le tradizioni confluite nel testo costituzionale, dall'Illuminismo riformatore – l'abolizione della pena di morte è nel solco di Beccaria – alle varie anime del Risorgimento fino all'esperienza collettiva del popolo italiano nelle guerre fasciste e nella Resistenza).

⁶ Cfr. *Storia d'Italia. Annali 18. Guerra e pace*, a cura di Walter Barberis, Einaudi, Torino 2002; *Guerra e pace nell'Italia del Novecento: politica estera, cultura politica e correnti dell'opinione pubblica*, a cura di Luigi Goglia, Renato Moro, Leopoldo Nuti, il Mulino, Bologna 2006 in cui, tra le eccezioni, si registra il saggio di Anna Scarantino, *Associazioni di donne per la pace nell'Italia di De Gasperi* (pp. 319-357).

fatto nel contesto della guerra o comunque in stretta connessione con la guerra, molto raramente come uno strumento politico e civile fondamentale anche in tempo di pace.⁷

Analogamente, nonostante il tema dell'obiezione di coscienza al servizio militare all'interno dello stato moderno sia una delle chiavi per meglio comprendere lo sviluppo dell'idea di cittadinanza e di monopolio della violenza, questo soggetto non sembra aver suscitato molto interesse da parte degli studiosi accademici, sia storici che filosofi o scienziati politici. Viceversa, attenzione ben maggiore è stata dedicata alla questione della coscrizione obbligatoria, su cui è stata particolarmente attiva la storiografia francese, sin dagli anni '60, seguita poi da quelle tedesca e anglosassoni.⁸ I lavori sulla coscrizione obbligatoria permettono, se non altro, di prendere la questione del rifiuto delle armi *a contrario*, facilitandone la contestualizzazione teorica: opere come, per esempio, quella di Ute Frevert, *A Nation in Barracks*⁹, possono essere di fondamentale importanza per la contestualizzazione del dibattito sull'obiezione e della sua ricezione da parte della società tedesca degli anni Cinquanta. Frevert, con il suo originale lavoro sul ruolo che il "militare" ha giocato nella formazione della Germania e sul concetto di coscrizione come fenomeno alla base di un certo tipo di costruzione nazionale che vede nel cittadino in armi il valore patriottico e l'ordine sociale a partire da periodo prussiano fino all'età contemporanea, fornisce alcune utili informazioni anche sulla costruzione dell'immagine del nuovo esercito tedesco da parte del governo. Opera fondamentale,

⁷ Un esempio fra i più interessanti è la raccolta di saggi: André Loez e Nicolas Mariot (a cura), *Obéir / désobéir. Les mutineries de 1917 en perspective*, La Découverte, Paris 2008.

Uno dei rari casi che hanno suscitato l'interesse della storiografia è quello del movimento russo dei Duchobory che tra fine Ottocento e primi del Novecento aveva attirato l'attenzione della comunità internazionale; si veda *Culture della disobbedienza: Tolstoj e i Duchobory*, a cura di Bruna Bianchi, Emilia Magnanini, Antonella Salomoni, con una raccolta di testi di Tolstoj e il carteggio con Verigin 1895-1910, Bulzoni, Roma 2004. Interessante il caso del famoso libro di Jacques Sémelin, *Sans armes face à Hitler. La Résistance civile en Europe (1939-1943)*, Payot, Paris 1989 (trad. it. *Senz'armi di fronte a Hitler*, Sonda, Milano-Torino 1993) che chiude la sua ricostruzione storica con la proposta di un modello strategico per i sistemi di difesa nazionale, che preveda in modo esplicito un coinvolgimento della popolazione civile disarmata in caso di invasione prospettando così contestualmente una originale forma di deterrenza (Sémelin ragiona per forza di cose ancora nell'ottica di uno scontro bipolare) e, di conseguenza, una diminuzione – in principio almeno relativa – del ruolo dell'esercito per la difesa nazionale.

⁸ Tra gli studi utili per ripercorrere la storia della coscrizione obbligatoria nell'Europa del XIX secolo si ricordano: Jean-Paul Aron, Paul Dumont, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Anthropologie du conscrit français: d'après les comptes numériques et sommaires du recrutement de l'armée (1819-1826), présentation cartographique*, Mouton, Paris-La Haye, 1972; *Die Wehrpflicht. Entstehung, Erscheinungsformen und politisch-militärische Wirkung*, hrsg. von Roland G. Foerster, Oldenbourg, München 1994; Annie Crépin, *La conscription en débat ou le triple apprentissage de la nation, de la citoyenneté, de la République (1798-1889)*, Artois Presses Université, Arras 1998; Daniel Moran, Arthur Waldron, *The people in arms: military myth and national mobilization since the French Revolution*, Cambridge University Press, New York 2003; Ute Frevert, *A Nation in Barracks. Modern Germany, Military Conscription and Civil Society*, Berg, Oxford 2004; Thomas Hippler, *Citizenship and discipline: popular arming and military service in revolutionary France and reform Prussia (1789-1830)*, Routledge, London-New York 2008.

⁹ Frevert, *A Nation in Barracks* cit.

quindi, per capire il contesto nel quale l'obiezione si inseriva, il libro di Frevert tralascia di sottolineare quanto anche i movimenti di opposizione e di rifiuto della coscrizione siano stati fondamentali nella costruzione del *cittadino* nel significato che noi oggi diamo a questo termine. In Italia, l'esempio principale che va in questa direzione è la raccolta di saggi a cura di Nicola Labanca intitolata *Fare il soldato. Storie del reclutamento militare in Italia*¹⁰, che ripercorre alcune delle tappe fondamentali dello sviluppo dell'istituzione militare italiana e del reclutamento dei soldati di leva, dalle esperienze preunitarie alla costruzione dell'esercito nazionale, dalla coscrizione durante le due guerre mondiali fino al significato della coscrizione nei primi decenni di storia repubblicana.

Proprio per la rilevanza del tema nell'attuale definizione di cittadinanza, sembra piuttosto singolare che esistano solo pochi lavori seri sulla questione dell'obiezione di coscienza al servizio militare nelle sue varie forme e significati. Tra le ricerche che aiutano in questa direzione si segnala il lavoro di Margaret Levi sul consenso nazionale: *Consent, Dissent and Patriotism*, un testo di teoria politica che cerca di spiegare quali sono le situazioni nelle quali i cittadini sono portati a obbedire e come mai, talvolta, disobbediscano alle richieste del governo democratico, utilizzando come esempi proprio la coscrizione obbligatoria e l'obiezione di coscienza. Sfortunatamente sviluppare questo tema utilizzando esempi lungo gli ultimi duecento anni di storia in sei paesi democratici (USA, Canada, Gran Bretagna, Francia, Nuova Zelanda e Australia) limita effettivamente l'efficacia del discorso¹¹. Ma in genere il panorama è costituito da ricerche penalizzate da un fuoco geografico/temporale troppo ampio; un solo esempio per tutti, il libretto di Sam Biesemans sull'obiezione di coscienza in Europa¹², dove l'autore si limita a fornire, in un centinaio di pagine, unicamente qualche spunto di partenza, senza però lasciar nemmeno intuire le potenzialità di un lavoro più approfondito. Analisi più acute si possono rintracciare in monografie che si concentrano su alcuni singoli casi nazionali, analizzati solitamente in un arco cronologico molto ristretto¹³.

È evidente, sul piano internazionale, l'assenza di uno studio comparativo a livello europeo sul diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare, un approccio che

¹⁰ Nicola Labanca (a cura di), *Fare il soldato. Storie del reclutamento militare in Italia*, Unicopli, Milano 2008.

¹¹ Margaret Levi, *Consent, Dissent, and Patriotism*, Cambridge University Press, Melbourne 1997.

¹² Sam Biesemans, *The right to conscientious objection and the European Parliament*, European Bureau for Conscientious Objection, Brussels 1994; trad. it. *L'obiezione di coscienza in Europa*, La Meridiana, Molfetta 1994.

¹³ Come per esempio John Rae, *Conscience and Politics. The British Government and the Conscientious Objection to Military Service 1916-1919*, Oxford University Press, London 1970.

dovrebbe essere cruciale quando si considera che negli anni in cui la battaglia intorno all'obiezione di coscienza raggiunge il suo apice, si discute anche della costruzione di una Europa unita, rilanciando su un altro piano le discussioni sul pacifismo (giuridico) e sul ruolo dell'esercito, un periodo in cui il sistema di difesa unito (CED) sembrava poter avere un senso per poi perdere in breve tempo ogni possibilità di esistenza; tutto questo mentre la comunità Europea tenta di organizzarsi in federazione secondo l'obiettivo del pacifismo giuridico (si ricordi anche che nel 2012 alla Comunità Europea è stato conferito il premio Nobel per la pace, giustificato proprio in questa prospettiva).

Infine, i lavori sulla coscrizione tendono a trascurare la dimensione di genere: le rare eccezioni sono rappresentate da testi incentrati su donne e pace all'interno dei quali alcuni paragrafi possono essere dedicati alla coscrizione. Si possono citare per esempio il lavoro di Gisela Brinker-Gabler *Frauen gegen Krieg* o quello di Jean Bethke Elshtain *Women and War*¹⁴, peraltro molto generali, o quello di Anna Scarantino *Donne per la pace*, più specifico, dedicato a un'associazione italiana di "madri contro la guerra"¹⁵. Uno degli obiettivi della presente ricerca è stato proprio quello di recuperare, in parte, anche questo aspetto, ricorrendo ai testi di donne che si distinsero sulla scena pubblica per le loro prese di posizioni pacifiste e antimilitariste (oltre a mettere in luce questa tradizione nel cap. 2, per l'Italia si vedrà in particolare il caso di Maria Occhipinti sullo scorcio della seconda guerra mondiale).

3.2 Il caso italiano

In Italia il rinnovamento della storia militare, iniziato almeno dalla metà degli anni Novanta (che per la prima volta ha visto coinvolti anche un buon numero di storici non organici all'esercito), ha permesso, seppur con lacune, di cominciare un discorso più ampio sul significato dell'esercito nella società e del suo ruolo all'interno dello Stato¹⁶.

¹⁴ Gisela Brinker-Gabler (a cura di), *Frauen gegen Krieg*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1980. Di carattere ancora più generale si veda anche: Jean Bethke Elshtain, *Women and war*, The Harvester Press, Brighton 1987, trad. it. *Donne e guerra*, il Mulino, Bologna 1991.

¹⁵ Anna Scarantino, *Donne per la pace. Maria Bajocco Remiddi e l'Associazione internazionale madri per la pace nell'Italia della guerra fredda*, Franco Angeli, Milano 2006.

¹⁶ Per una panoramica sul caso italiano si vedano, per esempio: Piero Del Negro, *Guida alla storia militare italiana*, Esi, Napoli 1997; *L'istituzione militare in Italia. Politica e società*, a cura di Nicola Labanca, Unicopli, Milano 2002; gli studi usciti nella "Collana del Centro interuniversitario di studi e ricerche storico-militari" presso l'editore Unicopli di Milano, tra i quali segnaliamo almeno *Militarizzazione e nazionalizzazione nella storia d'Italia*, a cura di Piero Del Negro, Nicola Labanca, Alessandra Staderini

In effetti, ci furono alcune sollecitazioni in questa direzione già dalla fine degli anni Sessanta: nel 1969 Alberto Monticone indicava nella questione della coscrizione e del reclutamento uno dei temi “tecnici” che sarebbe stato necessario indagare a fondo da parte degli storici militari¹⁷; nel 1978 fu la volta di Giorgio Rochat e di Giulio Massobrio che nella loro *Breve storia dell'esercito italiano* denunciavano come la storiografia militare italiana si fosse fino ad allora dedicata esclusivamente agli eventi bellici tralasciando quasi completamente lo studio dei rapporti tra istituzione militare e Stato nei periodi di pace¹⁸.

Riguardo allo studio dell'obiezione di coscienza al servizio militare in ambito italiano, esistono pochissimi lavori che si concentrano sul rifiuto di servire nell'esercito prima del 1945¹⁹. Il tema ha conosciuto maggior fortuna in una specifica declinazione: la diserzione e altre forme di resistenza al conflitto durante la prima guerra mondiale, che tendono però a essere uno studio sulle forme della guerra e del dissenso piuttosto che un'analisi del concetto di libertà e di diritto di scelta²⁰. La situazione tende a cambiare negli studi che si occupano del periodo seguente al 1945, ma si tratta, nella maggior parte dei casi, di studi pubblicati a ridosso dell'approvazione della legge italiana che ha riconosciuto il diritto all'obiezione (1972), e in generale di lavori compilati da militanti (legati o ai movimenti giovanili di sinistra del '68 e degli anni Settanta, o ad associazioni

(2006) e il più recente *Guerre e culture di guerra nella storia d'Italia*, a cura di Piero Del Negro, Enrico Francia (2011).

¹⁷ Alberto Monticone, *La storiografia militare italiana e i suoi problemi (1866-1918)*, in Ministero della Difesa, *Atti del primo convegno nazionale di storia militare (Roma, 17-19 marzo 1969)*, Roma 1969, pp. 99-122.

¹⁸ Giorgio Rochat, Giulio Massobrio, *Breve storia dell'esercito italiano dal 1861 al 1943*, Einaudi, Torino 1978, p. IX e p. 5.

¹⁹ Per esempio: Paolo Piccioli, *L'obiezione di coscienza al servizio militare durante il fascismo*, “Studi Storici”, 44 (2003), 2, pp. 491-510; Piero Del Negro, *La leva militare in Italia dall'unità alla grande guerra*, in Id., *Esercito, stato, società. Saggi di storia militare*, Cappelli, Bologna, 1979.

²⁰ La questione fu posta per la prima volta in campo storiografico dal volume di Enzo Forcella, Alberto Monticone, *Plotone d'esecuzione. I processi della prima guerra mondiale*, Laterza, Bari 1968; è seguita una fiorente stagione di studi sulle varie forme di dissenso e di resistenza alla guerra, o sulle sue conseguenze psichiche sui soldati, segnata in particolare dai lavori di Antonio Gibelli (valga per tutti *L'officina della guerra. La grande guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 ed edizioni seguenti), Giovanna Procacci (*Soldati e prigionieri italiani nella grande guerra*, con una raccolta di lettere inedite, Editori Riuniti, Roma 1993, seconda ed. Bollati Boringhieri, Torino 2000), Bruna Bianchi (*La follia e la fuga : nevrosi di guerra, diserzione e disobbedienza nell'esercito italiano, 1915-1918*, Bulzoni, Roma 2001). Si è parlato in questo senso di una stagione di “storiografia del dissenso” (cfr. per esempio Marco Mondini, *L'historiographie italienne face à la Grande Guerre: saisons et ruptures*, “Histoire@Politique. Politique, culture, société. Revue électronique du Centre d'histoire de Sciences Po”, 22, janvier-avril 2014 (accessibile online: <http://www.histoire-politique.fr/index.php?numero=22&rub=dossier&item=208>), ancora relativamente impermeabile al dibattito sulla “culture de guerre” che, dagli anni Novanta, in particolare sulla scia dei lavori di Stéphane Audoin-Rouzeau e di Annette Becker, si svolge in Francia e ha ribaltato i termini della questione, cercando piuttosto le ragioni del consenso dei soldati alla partecipazione alla guerra.

cattoliche, come la Caritas, che si sono battute per tale diritto); si tratta quindi, quasi sempre, di opere che, anche se spesso ben documentate, tendono ad avere una interpretazione di parte²¹.

All'interno di questo quadro complessivo, si rinvencono alcune eccezioni di una certa importanza. Due lavori attendibili e scientificamente rilevanti sono quello di Giorgio Vecchio²², anche se limitato cronologicamente, e quello, più recente, di Amoreno Martellini²³, forse il testo più completo sul tema dell'obiezione di coscienza dei pacifisti in Italia nella seconda metà del Novecento (con diverse incursioni anche nella prima parte del secolo) che fornisce un interessante e completo quadro d'insieme, pagando però lo scotto di non essere sempre molto approfondito.

La situazione è migliore per quanto riguarda la ricostruzione giuridica dell'iter che portò all'approvazione del diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare, questione che può contare su un buon numero di lavori validi. Tuttavia, nella maggioranza dei casi non si tratta di saggi di storia, bensì di diritto, che tendono a concentrarsi su aspetti tecnici della giurisprudenza, presentandosi come strumenti utili in sede di amministrazione della giustizia. Per la ricostruzione storica, indugiano solo su due momenti cruciali: le discussioni in sede di costituente, nel 1946-47, e quelle che si riaprono a partire dal 1970, in un percorso che portò all'approvazione della legge; quasi del tutto trascurate sono invece le discussioni e le proposte di legge che ci furono negli anni Cinquanta e Sessanta. Il testo più aggiornato e più approfondito (e anche quello più utile per una lettura storica) è quello di Rodolfo Venditti²⁴ che fornisce diversi strumenti per la ricostruzione storica del percorso giuridico che portò al riconoscimento del diritto all'obiezione.

Malgrado la presenza di pubblicistica sul tema dell'obiezione di coscienza al servizio militare in Italia, si può comunque ben dire che a tutt'oggi non esiste uno studio storico/sociale capace di tener conto dei molteplici aspetti del problema, tanto meno di quelli sociali e culturali.

²¹ Lavori interessanti, anche se scontano un carattere poco critico della questione, sono: Andrea Maori, *L'obiezione di coscienza al servizio militare: un diritto in profonda evoluzione*, Provincia di Perugia, Assessorato alle attività sociali e culturali, Perugia 1987; Sergio Albesano, *Storia dell'obiezione di coscienza in Italia*, Santi Quaranta, Treviso 1993.

²² Giorgio Vecchio, *Pacifisti e obiettori dell'Italia di De Gasperi (1948-1953)*, Studium, Roma 1993.

²³ Amoreno Martellini, *Fiori nei cannoni: non-violenza e antimilitarismo nell'Italia del Novecento*, Donzelli, Roma 2006.

²⁴ Rodolfo Venditti, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, terza edizione aggiornata secondo la Legge n. 230/98, Giuffrè, Milano 1999.

3.3 Il caso tedesco

Una situazione diversa è riscontrabile nella letteratura tedesca che, come si è visto, già dal saggio di Frevert dimostra l'esistenza di un maggior interesse per la questione. Riguardo alla questione dell'obiezione di coscienza, si possono rintracciare, diverse opere che si sono occupate del rifiuto di servire nell'esercito del Terzo Reich²⁵, mentre meno frequenti sono le opere riguardo all'obiezione di coscienza nel secondo dopoguerra. Principalmente si possono trovare opere sulla DDR, come quella di Bernd Eisenfeld²⁶, uscita alla fine degli anni Novanta, o alcune opere che si concentrano sulla storia dei testimoni di Geova (che non hanno equivalenti per l'Italia). Per quanto riguarda la BRD, invece, oltre ai lavori riguardanti le discussioni sull'introduzione del servizio militare obbligatorio, come l'articolo di Meier-Dörnberg²⁷, è di fondamentale interesse il lavoro, nato da una tesi di dottorato, di Patrick Bernhard sul *Zivildienst*²⁸. L'autore vi analizza a fondo, sia sotto l'aspetto del diritto che sotto l'aspetto politico la questione del servizio civile.

In lingua tedesca esistono anche alcuni altri lavori, meno approfonditi, sull'associazione dei War Resisters International²⁹, che non hanno equivalenti in italiano, mentre, come in Italia, esistono diversi articoli brevi scritti da storici militari rintracciabili in atti di convegni di associazioni di storia militare.

Se in generale nella storiografia tedesca la situazione è decisamente più rosea, tuttavia anche in questo campo si sente ancora la mancanza di un'opera attenta al significato che la questione "obiezione di coscienza al servizio militare" ha giocato all'interno della ricostruzione sociale, culturale e politica; in modo particolare mancano completamente gli studi che analizzino il tema dell'obiezione di coscienza in prospettiva comparativa (anche solo tra le due Germanie, per esempio).

²⁵ Ne citerò una per tutte: Karsten Bredemeier, *Kriegsdienstverweigerung im Dritten Reich*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1991.

²⁶ Bernd Eisenfeld, *Kriegsdienstverweigerung in der DDR. Ein Friedensdienst? Genesis, Befragung, Analyse, Dokumente*, Haag u. Herchen, Frankfurt 1999.

²⁷ Wilhelm Meier-Dörnberg, *Die Auseinandersetzung um die Einführung der Wehrpflicht in der Bundesrepublik Deutschland*, in *Die Wehrpflicht* cit., pp. 107-118.

²⁸ Patrick Bernhard, *Zivildienst zwischen Reform und Revolte: eine bundesdeutsche Institution im gesellschaftlichen Wandel 1961-1982*, Oldenbourg, München 2005.

²⁹ Come per esempio in Guido Grünwald, *Die Internationale der Kriegsdienstgegner (IdK). Ihre Geschichte 1945 bis 1968*, Pahl-Rugenstein Hochschulschriften, Köln 1982.

3. Alcune precisazioni terminologiche e concettuali

Quando si parla di obiezione di coscienza è necessario prendere in considerazione l'evoluzione che l'espressione ha conosciuto nel corso del tempo e il significato che il termine ha assunto oggi. Un simile approccio sembra inoltre necessario per precisare meglio qual è il significato che è stato attribuito ad alcuni dei termini che più spesso ricorrono all'interno di questo lavoro e che oggi talvolta assumono sfumature differenti: "cultura della pace", "pacifismo" e "non-violenza".

Obiezione di coscienza e obiezioni di coscienza

L'espressione "obiezione di coscienza" ha assunto nel corso dell'ultimo secolo diversi significati talvolta anche molto distanti tra loro sia per i modi che per gli obiettivi che questa pratica si prefigge. Ciò è avvenuto in modo più rilevante a partire dagli anni Settanta, ma ha raggiunto il suo compimento solo negli ultimi due decenni: da quando in diversi paesi europei è stata abolita la leva maschile universale si fa sempre più fatica ad associare tale definizione al rifiuto di impugnare le armi, mentre sempre più comune è l'associazione con pratiche mediche³⁰.

Come si vedrà nel primo capitolo, la prima volta che venne utilizzato il termine obiezione di coscienza (*conscientious objection*) fu nel Regno Unito di fine Ottocento, per indicare i genitori che si rifiutavano di vaccinare i propri figli. Proprio in Gran Bretagna nel 1916 questo termine venne applicato ai giovani che si rifiutavano di impugnare le armi. Da qui la sua fortuna nel significato militare, che si diffuse nel resto d'Europa e del mondo in particolare a partire dalla fine della seconda guerra mondiale. In seguito, l'espressione "obiezione di coscienza" ha cominciato ad assumere anche altri significati, sempre legati all'ambiente militare: si poteva essere *obiettori di coscienza alle spese militari* (rifiutarsi cioè di versare una percentuale delle imposte pari a quella destinata dal bilancio dello Stato alle spese militari; in Italia questa quota viene versata in un fondo di pace gestito da associazioni nonviolente e messo a disposizione del capo dello Stato per progetti di pace; l'"obietttore fiscale" può andare incontro a conseguenze amministrative, come multe e pignoramenti, ma non penali)³¹; *obiettori di coscienza al*

³⁰ Per un approfondimento su tale questione: Chiara Lalli, *C'è chi dice no: dalla leva all'aborto, come cambia l'obiezione di coscienza*, Saggiatore, Milano 2011.

³¹ *L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, a cura di Antonino Drago, Giuseppe Mattai, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1986.

lavoro bellico o obiettori professionali (rifiutarsi cioè di svolgere un lavoro o una mansione preparativa o in supporto alla guerra come fabbricare armi o fare ricerche scientifiche per nuove armi).

Con lo scoppio delle proteste e dei movimenti negli anni Sessanta e Settanta e, infine, con il riconoscimento dell'obiezione di coscienza al servizio militare come diritto, il termine assunse nuovi e diversi significati. Primo tra tutti quello dell'*obiezione di coscienza a praticare l'aborto*³², questione molto discussa in quanto in questo caso non si tratterebbe solo di un diritto di scegliere in propria coscienza di non compiere un'azione (quella di praticare l'aborto), ma comporterebbe anche l'impedimento di un diritto altrui (quello della donna di abortire). Un discorso simile si può fare per la più recente *obiezione di coscienza alla procreazione assistita*, dove il medico che si rifiuta di praticare tale pratica impedisce alla coppia che la vuole utilizzare il diritto di accedervi. Altre forme di obiezione di coscienza si sono definite – non senza forzature – negli ultimi decenni, per esempio: l'*obiezione di coscienza al consumo* (ovvero il rifiuto di effettuare acquisti che per ragioni di ordine morale sono contrari alle proprie convinzioni ecologiche o umanitarie)³³; l'*obiezione di coscienza bancaria* (il rifiuto di collaborare con banche e enti finanziari che investono denaro nella preparazione delle guerre o per il rafforzamento in situazioni di ingiustizia, sfruttamento, discriminazione razziale)³⁴; l'*obiezione di coscienza a violazioni della costituzione* (il rifiuto di compiere azioni che siano in contrasto con la Costituzione del proprio paese anche qualora lo Stato legittimi l'azione aggirando la Costituzione; uno dei più conosciuti esempi è stato, in Italia, quello del rifiuto a partecipare in qualsiasi forma alla guerra nel golfo nel rispetto dell'articolo 11 della Costituzione italiana).

Negli ultimi decenni si assiste quindi, da un lato, all'applicazione del termine "obiezione di coscienza" a campi e pratiche molto diverse tra loro, e, dall'altro lato, a una radicale riformulazione del concetto di obiezione di coscienza nei suoi significati più profondi: gli obiettori dei primi tempi si opponevano a una legge e a un'imposizione che andava contro la loro morale con un gesto che doveva essere esemplare e che spesso veniva pagato a caro prezzo. Con il riconoscimento del diritto all'obiezione di coscienza

³² Per l'Italia si veda la legge 22 maggio 1978 n.194 il cui art. 9 dice: "Il personale sanitario ed esercente le attività ausiliarie non è tenuto a prendere parte alle procedure di cui agli articoli 5 e 7 ed agli interventi per l'interruzione della gravidanza quando sollevi obiezione di coscienza, con preventiva dichiarazione [...]".

³³ Cfr. Centro Nuovo Modello di Sviluppo, *Guida al consumo critico. Informazioni sul comportamento delle imprese per un consumo consapevole*, EMI, Bologna 2003.

³⁴ Cfr. *Capitali coraggiosi. Verso la banca etica*, a cura di Aldo Cattaneo, Massimo Cincera, Coop. Il Seme-Alfazeta, Panocchia-Bergamo 1996.

da parte dello Stato e con l'applicazione di tale concetto a diversi ambiti vengono invece tracciati i confini legali entro i quali l'obiettore può muoversi ed essere riconosciuto nelle sue scelte che rientrano nel sistema normativo che le autorizza. In questo modo la figura dell'obiettore perde la caratteristica di soggetto individuale e solitario nella sua scelta che agisce per il bene della comunità umana e assume un carattere decisamente privato la cui scelta di obiettare può anche arrivare a contrapporsi direttamente con i diritti di altri individui (come nel caso dell'obiezione all'aborto). L'obiezione di coscienza ha compiuto così una parabola che, in diversi casi, l'ha portata a stravolgere completamente il suo significato e a diventare a volte anche uno strumento contro l'esercizio delle singole volontà piuttosto che a suo favore³⁵.

In questo lavoro di tesi questa particolare evoluzione dell'espressione non sarà affrontata e tutte le volte che si utilizzerà il termine "obiezione di coscienza" sarà sempre per riferirsi al rifiuto delle armi e della coscrizione obbligatoria. Su tale significato si tornerà nel corso del capitolo 1.

Si fa notare, infine, che si è scelto di utilizzare sempre la variante del termine con una *b*, cioè "obiezione", anche se molti dei pacifisti italiani del Novecento utilizzano "obbiezione" (come si vedrà in alcune citazioni riportate), in quanto termine più corretto poiché più vicino al latino da cui deriva.³⁶

Cultura della pace e cultura della guerra

In questa sede si farà ampio uso del termine "cultura", intesa nel suo significato antropologico ed etnologico: non solo, cioè, come l'insieme dei costumi e delle abitudini acquisiti dagli esseri umani per il semplice fatto di vivere in una società, ma anche come il sistema delle norme e delle credenze esplicite, elaborate in modo più o meno formalizzato, come cioè la totalità dell'ambiente sociale e fisico che è opera dell'uomo e come l'insieme di tutto ciò che possiede un significato (comprendendo cioè i simboli e il linguaggio)³⁷.

³⁵ Per un approfondimento su tale tema si rimanda sempre a Lalli, *C'è chi dice no* cit.

³⁶ Così consiglia anche l'Accademia della Crusca che spiega come "le varianti con due *b* non sono sbagliate, ma sono più lontane dagli originali latini, che erano *obiectare*, *obiectivus*, *obiector*, *obiectio*. Anticamente queste parole non venivano usate nella lingua di tutti i giorni: le adoperavano solo i filosofi nei loro eleganti trattati in latino, sicché, in questo caso, adoperare le forme più vicine al latino equivale a rispettare maggiormente la storia di questa parola", <http://www.accademiadellacrusca.it/it/lingua-italiana/consulenza-linguistica/domande-risposte/obiettivo-obbiectivo-obiezione-obbiezione>.

³⁷ Riprendo qui quanto esposto da Michel Izard, in *Dictionnaire d'ethnologie et d'anthropologie*, sous la dir. de Pierre Bonte, Michel Izard, PUF, Paris 1992, p. 190; trad. it. *Dizionario di antropologia e etnologia*,

Una volta definito il significato che diamo al termine “cultura”, veniamo ai concetti di “cultura di pace” e “cultura di guerra”.

L'espressione “cultura di pace” venne usata per la prima volta ufficialmente in Costa d'Avorio nel 1989, pochi mesi prima che quell'anno passasse alla storia come la fine della guerra fredda³⁸, e fu riferita all'insieme di politiche che l'UNESCO avrebbe dovuto portare avanti per promuovere i valori universali di rispetto per la vita, la libertà, la giustizia, la solidarietà, la tolleranza, i diritti umani e l'uguaglianza tra uomo e donna³⁹. In realtà, ben prima delle dichiarazioni dell'UNESCO, diversi studiosi avevano cercato di rispondere alla domanda se esistesse una “cultura di pace” all'interno dell'ambiente occidentale, intendendo con tale definizione una “cultura che pone la pace come valore universale in assoluto”⁴⁰. Se si fa una ricerca nei cataloghi delle biblioteche nazionali italiana, tedesca, francese, inglese e statunitense, si potrà notare come a partire dalla fine degli anni Settanta ci sia un fiorire di pubblicazioni incentrate sulla cultura della pace (espressione spesso presente già nel titolo), mentre per i periodi precedenti titoli del genere si posso contare sulle dita di una mano.

In queste pubblicazioni l'elemento comune è che tutte, o quasi, iniziano col tentativo di trovare legittimità portando l'esempio di “antenati illustri” delle teorie di pace, quasi a dover giustificare il proprio esistere. Così di volta in volta si fa riferimento, in certi casi in modo assai forzato, a radici religiose della pace e della non-violenza, oppure a singoli pensatori.

L'impressione generale che si ricava da questa semplice rassegna è che la “cultura della pace”, oltre a essere una costruzione recente, sia anche un'idea e una discussione condivise da minoranze. Sembrano piuttosto la “cultura della guerra” e l'idea del bisogno di un organismo forte e autorevole per controllare la società ad aver suscitato il maggior numero di consensi all'interno dell'ambiente culturale europeo e occidentale, portando con loro un vasto numero di elaborazioni non solo pratiche, ma anche teoriche. Per limitarci al moderno pensiero politico si può partire da Machiavelli, Hobbes, ma anche

a cura di Pierre Bonte, Michel Izard, ed. it. a cura di Marco Aime, Einaudi, Torino 2009, p. 279 (e nota bibliografica, p. 281).

³⁸ Fu il Congresso Internazionale sulla Pace nella memoria degli uomini del 1989 (Yamoussoukro, Costa d'Avorio, 26.6-01.07.1989) a sancire formalmente la nascita del concetto di “Cultura della Pace”.

³⁹ Cfr. il sito dell'UNESCO e in particolare i documenti pubblicati a partire dal 1989 dall'agenzia. In particolare si veda: UNESCO, *The Culture of Peace*, testo scaricabile da: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001263/126398e.pdf> (ultima visita 21.04.2014).

⁴⁰ Gaetano Arfè, *Guerra fredda, neutralismo e scelta occidentale*, in *La cultura della Pace: dalla Resistenza al Patto Atlantico*, a cura di Massimo Pacetti, Massimo Papini, Marisa Saracinelli, Il lavoro editoriale, Ancona-Bologna 1988, p. 260.

Grozio e Kant⁴¹ per un certo verso, fino ad arrivare a Hegel. Un altro riferimento ovvio è a Von Clausewitz. Non ci sono invece altrettanti nomi per quanto riguarda la “cultura di pace” per la quale si rintraccia a fatica un primo teorico in Erasmo da Rotterdam con la sua *Querela pacis*, per poi fare un salto di diversi secoli e arrivare all'Ottocento di Thoreau e Tolstoj.

Quello che si evince da questa predominanza di studi e teorie appartenenti alla “cultura della guerra” è che nella cultura storica e politica occidentale c'è una tendenza a privilegiare i rapporti di forza in atto nella società che mirano a mantenere il primato della ragion di Stato nelle istituzioni e sulla società. È il concetto, di tradizione romana antica e poi lungamente declinato, del *si vis pacem, para bellum*. Su tale questione si ritornerà nelle conclusioni; sarà in particolare messo in luce come, sul lungo periodo, si sia arrivati, da un lato, all'abolizione della coscrizione obbligatoria (e quindi all'eliminazione del problema dell'obiezione di coscienza al servizio militare) e, dall'altro lato, come le nuove guerre siano state presentate come “missioni di pace”, cambiando così anche l'immagine dei soldati da “strumenti per uccidere” a “strumenti per salvare la vita”.

Pacifismo e non-violenza (o nonviolenza)

Una terza precisazione riguarda i termini “pacifismo” e “non-violenza”, che fanno riferimento a due concetti ben distinti. Pacifismo è un concetto molto ampio, utilizzato per denotare tutta una serie di posizioni accomunate dal comune carattere contrario alla guerra e favorevole alla ricerca della pace. Il termine “pacifismo” può così contenere un gran numero di teorie e pratiche talvolta molto diverse tra loro, che possono andare da una posizione di “pacifismo giuridico” (che, nel solco del concetto di “guerra giusta”, non esclude il ricorso alle armi a determinate condizioni fissate da norme di diritto internazionale), al sostegno agli interventi militari in territori di guerra civile (si pensi, per esempio, alle finalità con cui sono state istituite le forze militari dell'ONU⁴² e ai vari

⁴¹ In Kant questo concetto risulta molto più complesso dato che in Kant è presente anche il problema della Innerlichkeit che non può essere soggetta a coercizione e quindi, in un certo qual modo, una legittimazione dell'obiezione di coscienza. Su tale questione si cfr. l'introduzione a Kant, *Political Writings*, (a cura di H.R.Reiss, translated by H.B.Nisbet) Cambridge Texts in the History of Political Thought, Second Large Edition, Cambridge University Press, Cambridge 1991² [orig. 1970], loc. 603 of 7926 (page 22 of 249).

⁴² L'articolo 43 della Carta delle Nazioni Unite (San Francisco, 26 giugno 1945) prevedeva che: “1. *Al fine di contribuire al mantenimento della pace e della sicurezza internazionale* [corsivo mio], tutti i Membri delle Nazioni Unite si impegnano a mettere a disposizione del Consiglio di Sicurezza, a sua richiesta ed in conformità ad un accordo o ad accordi speciali, le forze armate, l'assistenza e le facilitazioni, compreso il diritto di passaggio, necessarie per il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale”.

interventi dei caschi blu dalla Somalia al Ruanda), fino al pacifismo integrale e totale del “porgi l’altra guancia” (in questo caso gli esempi sono più rari, il più citato è decisamente quello di Gandhi).

La non-violenza, invece, va intesa come una delle concezioni e uno dei metodi che possono essere utilizzati dal pacifismo. Esistono alcune elaborazioni teoriche della non-violenza, ma è interessante notare come essa si sia piuttosto sviluppata e diffusa attraverso esempi pratici. In genere tutti citano come più famoso esponente della non-violenza il leader dell’indipendenza indiana Gandhi, ma va chiarito che Gandhi era tutt’altro che un teorico, poiché appunto per lui la teoria non esisteva se non in stretta relazione con la prassi. Questa impostazione di Gandhi come teorico della non-violenza ha, tra l’altro, addirittura inibito per lungo tempo un’elaborazione teorica convincente di tale pratica.

Un’ultima necessaria precisazione riguarda il concetto di non-violenza nella storia: molti lo considerano e lo trattano come un concetto storico, ma naturalmente non è così. Il concetto di pace, come il concetto di guerra, ha preso forme e teorizzazioni diverse nel corso dei secoli, e così è accaduto anche per il concetto di non-violenza che ha visto di volta in volta interpretazioni e declinazioni differenti (si pensi alla “nonviolenza” di Capitini che perde il tratto proprio per distinguersi dalla “non-violenza” gandhiana – la satyagraha – e che acquista un senso più ampio e che avrebbe dovuto tendere ad assumere un significato religioso o almeno filosofico).

4. I materiali della ricerca: le fonti primarie

Questo lavoro di ricerca è stato portato avanti parallelamente nei due paesi presi in considerazione. Al centro è però sempre rimasta la questione dell’obiezione di coscienza al servizio militare in Italia, scelta giustificata sia dalla carenza dei lavori scientifici su tale tema in questo paese, che dalla disomogeneità del materiale documentario: in Italia il lungo dibattito ha lasciato dietro di sé una documentazione consistente, mentre in Germania il riconoscimento al diritto all’obiezione sin dal 1949 ha creato un contesto e una documentazione ben diversi.

La comparazione è stata possibile anche allargando, almeno parzialmente, l’indagine alla questione del riarmo tedesco, seguita attraverso lo spoglio di alcune riviste

italiane e tedesche. In questo caso, il tema dell'obiezione di coscienza è trapelato in controtelaio, verificando banalmente se era effettivamente trattato oppure no e, soprattutto, in che modo: è stato così possibile coglierne l'effettivo valore sociale e politico che ha avuto in particolare nell'immediato dopoguerra. Sono state selezionate solo alcune riviste di cultura e politica di media diffusione, che abbracciassero un arco il più ampio possibile di posizioni sia politiche che religiose. Le riviste esaminate sono state:

“Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken” (annate 1949-1960);

“Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik” (annate 1949-1960);

“Der Monat” (annate 1948-1954)

“Aufklärung” (annate 1952-1953);

“Il Ponte” (annate 1949-1970);

“Il Mondo” (annate 1949-1966);

“Civiltà cattolica” (alcuni numeri del periodo 1949-1951);

“Osservatore romano” (alcuni numeri del periodo 1949-1951).

Le riviste, che sono state scelte e spogliate facendo attenzione a una serie di elementi editoriali (direzione, redazione, chi firma l'editoriale; quale la gerarchia degli argomenti, le rubriche fisse e i numeri monografici), sono state interrogate per rispondere alla domanda principale: come si approcciavano al problema dell'obiezione di coscienza? Come si schieravano all'interno del dibattito? Quali le motivazioni usate a favore e contro il riconoscimento del diritto? Quali i modelli presi a esempio e come si vedono reciprocamente Italia e Germania ovest all'interno di questo dibattito?

Sia per l'Italia che per la Germania ovest si è cercato di ricostruire, attraverso lo studio di alcuni casi singoli, un modello di obiettore e di analizzare quali erano le motivazioni delle scelte, quali i contesti e le reti di relazioni in cui si inserivano e quali gli esiti delle loro scelte. Sono stati analizzati documenti privati (in particolare lettere e diari) ma anche pubblici (interviste, lettere ai giornali, memorie pubblicate). Non mi è invece stato possibile seguire l'iter di questi obiettori attraverso documenti degli archivi militari o pubblici: sia in Italia che in Germania la legislazione impedisce o limita fortemente la visione dei dati ritenuti “sensibili” (come sono quelli della scelta dell'obiezione) entro un certo numero di anni dal fatto⁴³.

⁴³ In realtà in Italia il *Provvedimento del Garante n. 8/P/2001 del 14 marzo 2001*, “Gazzetta Ufficiale”, 5 aprile 2001, n. 80 dovrebbe permettere tale visione (con una serie di cautele), ma tale legge non sembra

Per quanto riguarda il caso tedesco ho però avuto la possibilità di visionare una serie di documenti relativi a una ventina di casi di obiezione conservati presso l'archivio della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen di Karlsruhe, con la promessa di non utilizzare il materiale "più sensibile" e di non utilizzare i nomi reali degli obiettori tranne in un unico caso (per il quale ho il permesso del soggetto). Non è un numero abbastanza alto di casi da renderne un lavoro statistico sufficiente (tanto più se si calcola che i casi provengono quasi tutti dallo stesso Land), è però sufficiente a dare una prima idea generale di come avvenisse il processo di riconoscimento dell'obiezione di coscienza in questo paese.

In Italia, sfortunatamente, non esistono associazioni simili di obiettori (almeno fino al riconoscimento del diritto) che possiedano archivi simili. La maggior parte del materiale che ho utilizzato in questa tesi proviene quindi dal Fondo Capitini conservato presso l'Archivio di Stato di Perugia. Il fondo è stato riordinato di recente e non sembra essere ancora mai stato utilizzato in ricerche edite. Il fondo Capitini, per il momento, risulta essere la più completa raccolta di materiale sull'obiezione di coscienza al servizio militare in Italia oltre che sui movimenti pacifisti del periodo 1945-1968 (anno della morte di Capitini). Capitini, infatti, fu in contatto diretto e intrattenne fitti carteggi con tutti gli obiettori dei primi due decenni e fu tra gli organizzatori del movimento di sostegno al riconoscimento del diritto di obiezione. Si tratta quindi di un archivio molto ricco di materiale a stampa oltre che la più estesa raccolta di lettere degli obiettori durante il periodo del rifiuto delle armi.

Ci si è quindi concentrati sulla ricostruzione delle reti di relazioni entro le quali gli obiettori si muovevano. Oltre al fondo Capitini, che ha fornito molto materiale utile in questa direzione, si è cercato di capire anche se esistesse una rete internazionale a sostegno degli obiettori: associazioni come quella dei War Resister's International o come l'International Fellowship of Reconciliation si sono dimostrate abbastanza proficue per questo aspetto. La maggior parte del materiale su queste associazioni è stato consultato presso l'International Institute of Social History di Amsterdam, che, per il momento, è il più completo archivio europeo in materia di movimenti pacifisti.

potersi applicare agli archivi militari. Tale problema potrà probabilmente essere superato nei prossimi anni, è infatti in corso il versamento delle carte dei Tribunali militari italiani nei vari Archivi di Stato. In Germania, invece, gli archivi che ho contattato per vedere questo tipo di materiale mi hanno sempre impedito l'accesso ai documenti richiesti in ragione della legge sulla protezione dei dati (§ 9, Abs. 2 del Archivgesetzes del 9 novembre 1995) che impedisce la visione di documenti prima che siano trascorsi 60 anni.

Alcune raccolte di testi a stampa riguardanti l'obiezione di coscienza sono stati rinvenuti anche in archivi e biblioteche italiani, primo tra tutti quello della Fondazione Feltrinelli di Milano.

L'eterogeneità delle fonti utilizzate, così come l'impossibilità di consultare complete serie archivistiche e documentarie ha reso il lavoro di stesura della tesi piuttosto complicato; nonostante la persistenza di buchi su alcuni temi, si è però cercato di rendere un quadro che, seppur non esaustivo, fornisca un'immagine a tutto tondo della questione dell'obiezione di coscienza nell'Italia del secondo dopoguerra, letta nel contesto europeo.

Ringraziamenti

Nel corso di questa ricerca ho contratto debiti di riconoscenza con molte persone. Debbo un primo sentito ringraziamento al mio supervisor, Heinz-Gerhard Haupt, che ha creduto in questo lavoro fin da quando era solo una proposta confusa: la sua pazienza e la sua guida sono stati fondamentali per districarmi tra i meandri della ricerca. Nelle prime fasi di lavoro ho potuto approfittare delle discussioni con Kiran Patel. Grande riconoscenza va infine a Federico Romero, che ha assunto il ruolo di Second Reader a metà del mio percorso di dottorato e ha saputo fin da subito indicarmi alcuni spunti e aggiustamenti fondamentali per il mio lavoro.

Tra i molti archivisti che mi hanno aiutato nel reperimento delle fonti e che spesso hanno saputo arricchire le mie ricerche con informazioni di contorno, vorrei ringraziare in particolare: M. Serena Sampaolo e Costanza Del Giudice dell'Archivio di Stato di Perugia, Claudio Lamioni e Paola Conti dell'Archivio di Stato di Firenze, gli archivisti e il personale dell'Istituto di Storia Sociale di Amsterdam.

Ulli Thiel, segretario della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen (Karlsruhe), mi ha messo a disposizione diversi documenti relativi alle obiezioni di coscienza della sua zona oltre che tutto il materiale relativo alla sua obiezione e mi ha gentilmente rilasciato una lunga intervista rispondendo ai miei dubbi con gentilezza e pazienza. Al grande debito nei suoi confronti, si aggiunge l'enorme rammarico di non avere fatto in tempo a mostrargli questa tesi: Ulli Thiel è morto il 10 aprile 2014; ma, come dice la versione italiana di una vecchia canzone, "chi ha compagni non morirà".

Ringrazio infine Giuseppe Gagliardi, nipote di Giovanni, per avermi fornito del materiale relativo all'obiezione dell'antenato.

Il personale della Fondazione Feltrinelli di Milano e quello dell'Istituto della Storia della Resistenza di Firenze mi hanno aiutato a reperire riviste che io credevo introvabili. Molte altre

pubblicazioni le ho potute vedere solo grazie alla perizia dei bibliotecari dell'EUI-Library, tra i quali ringrazio in modo particolare per avermi accolto con affetto e per avermi fatto sentire “una di loro”: Elena Brizioli, Alberto Caselli, Martine Daalder, Elspeth Fehilly, Ruth Nirere-Gbikpi, Tommaso Giordano, Abra Grilli, Alexandra Howart, Serge Noiret.

Molti studiosi e amici hanno risposto con pazienza alle mie domande aiutandomi con consigli bibliografici e archivistici o con suggerimenti di ricerca anche piccoli ma che mi hanno sempre aperto nuovi orizzonti. Tra tutti, vorrei ricordare: Christian De Vito, Paul Ginsborg e Ulrich Wyrwa per l'aiuto nella costruzione iniziale di questo lavoro; Piero Brunello per le informazioni sul pacifismo di Tolstoj e Federico Squarcini per le indicazioni bibliografiche e interpretative di Gandhi in Occidente; Emmanuel Saint-Fuscien per le indicazioni relative al problema dell'obbedienza militare; Benoit Challand per avermi messo a disposizione il materiale da lui raccolto sulla rivista “Merkur” e Giovanni Focardi per le informazioni sul materiale dell'Archivio Centrale dello Stato; Alberto Cavaglioni per alcune indicazioni relative all'archivio di Bruno Segre; Philipp Cook, Lutz Klinkhammer, Giovanni Levi e Amanda Vickery per aver commentato, in diverse sedi, alcune parti del mio lavoro; Beatrice Stella D'Elia per i suggerimenti in materia di giurisprudenza; Guido Grünewald e Hölger Nehring per i consigli bibliografici relativi all'obiezione di coscienza in Germania; Enrico Zanette per alcune indicazioni relative al pacifismo ottocentesco; Giacomo Corazzol per i consigli di lettura sui pacifisti francesi; Irene Fattacciu per una prima lettura di parte di queste pagine.

Studiare all'Istituto Universitario Europeo offre il privilegio di svariati scambi intellettuali; mi piace qui ricordare le discussioni con Giulia Calvi, Harold James, Luca Molà, Antonella Romano.

Questo percorso formativo sarebbe sicuramente stato più difficile e complicato se non avessi potuto contare sulla compagnia di colleghi e amici con i quali ho a lungo discusso di diverse tematiche, accademiche e non, e con i quali mi sono confrontata su questioni di ricerca e di vita spesso simili. Ringrazio: Gustavo Alares, Christopher Bannister, Laura Binz, Maria Böhmer, Moritz Deutschmann, Alejandro Garcia Monton, Tommaso Giordani, Jasper Jens, Marion Lecoquierre, Valentina Marcella, Stefania Milan, Elisa Piras, Mi Ah Schoyen, Elena Tabacchi, Costanza Vaiani Lisi, Jens Wegener, Lorenzo Zamponi.

Un incolmabile debito di riconoscenza è per i miei genitori che mi hanno sempre appoggiato, anche quando non condividevano le mie scelte.

Infine, questo lavoro sarebbe stato impossibile senza l'aiuto e la pazienza del mio compagno, Filippo Benfante, che ha riletto molte volte queste pagine consigliandomi sempre nuove modifiche e miglioramenti.

Questa tesi è dedicata ai miei figli, augurando loro di poter vivere in libertà di coscienza ogni scelta.

Capitolo 1

Introduzione all'obiezione di coscienza: storia, definizione, forme e rapporto con lo Stato nei paesi europei e nel mondo

Il capitolo qui proposto fungerà da introduzione alla questione dell'obiezione di coscienza e sarà diviso in due parti dedicate rispettivamente agli aspetti culturali e agli aspetti giuridici. Nella prima parte, dunque, si cercheranno di presentare brevemente quali furono le matrici culturali e gli esempi pratici ai quali gli obiettori oggetto di questo lavoro fanno riferimento sia sul piano teorico che su quello pratico. Anticipiamo tuttavia uno dei risultati della ricerca, che emergerà più chiaramente nei prossimi capitoli di questo lavoro. Nei casi di obiezione che sono stati esaminati, la scelta di obiettare sembra dettata per lo più da ragionamenti legati alle esperienze che gli obiettori hanno visto (o subito) in prima persona e al contesto sociale-politico della realtà in cui vivevano. Gli obiettori sembrano attingere alle idee e alle teorie di pensatori come Gandhi o Tolstoj solo *ex post*, cioè nel momento in cui dovevano o decidevano di spiegare in pubblico la loro scelta; utilizzare la fama e l'immagine di questi personaggi serviva quindi a legittimare o se non altro a rendere immediatamente comprensibile il gesto. Soffermarsi brevemente sui modi in cui le idee e le teorie di questi pensatori si sono diffuse in Europa (e soprattutto in Italia e Germania) può aiutare a comprendere più a fondo le retoriche e i linguaggi del dibattito sull'obiezione.

Nella seconda parte del capitolo, invece, si farà una panoramica del riconoscimento giuridico del diritto all'obiezione nei paesi europei (con qualche incursione oltreoceano); si vuole, in questo modo, rendere esplicito il contesto internazionale all'interno del quale si posizionava il caso italiano.

1.1 Il rifiuto dell'uso delle armi in Occidente e il cristianesimo: tradizioni, influenza, legittimità

1.1.1 Le origini

Sia nelle dichiarazioni e nelle interviste degli obiettori del secondo dopoguerra che nei verbali degli interrogatori dei refrattari dei periodi precedenti (in particolare dei

primi decenni del Novecento) ricorre un discorso incentrato sulla tradizione a cui si ricollegava il loro gesto di rifiuto. Alle ragioni ideali e personali si affiancavano anche ragioni di opportunità pratica: gli obiettori cercavano di legittimare il loro gesto appellandosi a una tradizione – reale o immaginata – che permettesse di attestare l'antichità, la fondatezza e, di conseguenza, la legittimità dei loro atti. Il bisogno di legittimazione era tanto più evidente nel discorso di quegli obiettori che tentavano di rendere il loro gesto esemplare, quasi didattico per la società, cioè per quegli obiettori che ritenevano di aprire una via che sarebbe stata seguita da altri e magari esercitare pressioni verso il riconoscimento legale del diritto di obiettare.

Per questo motivo, è opportuno anche in questa sede ripercorrere, sia pur brevemente, gli esempi storici, le tradizioni e le teorie alla base del rifiuto di impugnare le armi, almeno quelle a cui attingevano gli obiettori protagonisti dei casi che saranno esaminati nei capitoli seguenti. Si trattava, infatti, di temi che ricorrevano in una letteratura militante fatta di opuscoli, libri e testimonianze.

Per quanto riguarda il rifiuto per motivazioni religiose, uno dei primi esempi invocati dagli obiettori è quello dei soldati romani che, a partire dal III-IV secolo d.C., si convertirono al cristianesimo e, per motivi di fede, si rifiutarono di continuare a servire nell'esercito imperiale, pagando spesso con la vita la propria scelta ed entrando nel numero dei martiri cristiani⁴⁴. L'esempio più famoso è quello del martirio di Massimiliano, oggi adottato negli ambienti cattolici come patrono degli obiettori di coscienza⁴⁵. Nella tradizione cristiana il rifiuto di Massimiliano, così come quelli degli altri cristiani che in epoca antica rifiutarono di servire nell'esercito romano, viene motivato non solo e non tanto come un rifiuto di portare le armi in quanto strumenti portatori di morte, ma piuttosto in quanto netta opposizione a un assoggettamento mediante giuramento a un'autorità politico-religiosa estranea al cristianesimo⁴⁶. Curiosa

⁴⁴ Tale esempio è riportato in diversi lavori di ricerca che si occupano, spesso in modo trasversale, di obiezione di coscienza. Così, per esempio, in: Peter Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton University Press, 1972, p. 13; Emidio Silenzi, *L'obiezione di coscienza al servizio militare nel diritto internazionale*, "Rivista militare", Roma 1990; Pier Cesare Bori, *Lo sviluppo dell'idea di nonviolenza. La «non resistenza» di Lev Tolstoj*, in *La nonviolenza come strategia di mutamento sociale*, atti del convegno (Verona, 1991), Cedam, Padova 1992, p. 8.

⁴⁵ Massimiliano di Tebessa (274-295circa), secondo la tradizione martirizzato (decapitato con la spada) il 12 marzo (onomastico) sotto il consolato di Nummio Tusco e Gaio Annio Anulino a Tebessa (vicino a Cartagine) per essersi rifiutato di prestare servizio nell'esercito romano.

⁴⁶ Come vedremo, la questione del giuramento resta fondamentale per l'obiezione di coscienza dei testimoni di Geova.

è invece l'assenza quasi completa di riferimenti a Tertulliano che avrebbe potuto essere considerato uno dei primi teorici dell'obiezione di coscienza⁴⁷.

In effetti dal cristianesimo parte una duplice tradizione divergente. Da un lato, sulla base delle persecuzioni subite nei primi secoli, diversi autori e alcuni obiettori possono farvi risalire l'origine di una prima tradizione non-violenta, attribuendo alla diffusione della religione del Cristo un primo insegnamento di disobbedienza e interpretando così il cristianesimo come una religione che ha portato l'uomo a prendere posizioni autonome rispetto allo Stato⁴⁸. Dall'altro lato, questa interpretazione può venire in parte smentita sin dalla istituzionalizzazione del cristianesimo all'interno dell'impero, cioè a partire dall'avvento di Costantino: l'imperatore realizzò un avvicinamento tra il potere politico e la nuova religione cristiana e la Chiesa rispose alla protezione dello Stato accettando senza riserve le obbligazioni civili e militari che lo Stato imponeva ai cittadini. Così, durante il Concilio di Arles (314 d.C.) venne emanato il primo atto ufficiale che sanciva la scomunica nei confronti di chi si rifiutava di servire nell'esercito o disertava (si noti che i motivi di diserzione potevano essere diversi e non sempre chi si rifiutava lo faceva per motivi di fede) e anche l'iniziale differenziazione da parte della Chiesa tra il tempo di pace e il tempo di guerra presto cadde e fu consentito (e ritenuto auspicabile) per il cristiano servire nell'esercito e prestare servizio in guerra. Finché, col decreto di Teodosio del 416 d.C., l'accesso all'esercito dell'impero romano fu concesso solamente ai cristiani, mentre i pagani non potevano entrarne a far parte. Venivano così ribaltati i ruoli e le fedeltà.

Nella tradizione rivendicata da teorici e praticanti del pacifismo e dell'obiezione di coscienza, dopo i primi esempi cristiani si evidenzia un salto di parecchi secoli che porta al fermento religioso che precedette la Riforma⁴⁹. Spicca in primo luogo la figura di Erasmo da Rotterdam, l'autore della *Querela pacis* (*Il lamento della pace*, 1517), considerata talvolta la prima difesa teorica dell'obiezione di coscienza, e di altri scritti pacifisti (tra cui uno dei famosi *Adagia: Dulce bellum inexpertis* [*Dolce è la guerra a chi non l'ha provata*], 1515).

⁴⁷ Tertulliano, infatti, considerava il servizio militare fondamentalmente incompatibile con la vera milizia di Cristo. Cfr. Antonio Portolano, *Il problema dell'obiezione di coscienza in Tertulliano e Sant'Agostino*, Federico & Ardia, Napoli 1971.

⁴⁸ Così ritiene Silenzi, *L'obiezione di coscienza al servizio militare nel diritto internazionale* cit., p. 8: "Con il Cristianesimo inizia quel processo di liberazione totale dell'uomo nei confronti dello Stato che, ancora oggi, prosegue il lento evolversi verso posizioni sempre più ampliative dell'autonomia della coscienza nei confronti dello Stato".

⁴⁹ Bori, *Lo sviluppo dell'idea di nonviolenza*, cit., pp. 8 e ss.

Nell'incipiente movimento della Riforma lanciato da Lutero continua in qualche modo la duplice tradizione che segna il cristianesimo sin dall'antichità, complicandola ulteriormente. È noto che Lutero benedisse la spada dei principi che reprimevano nel sangue la guerra contadina del 1525, sulla base del principio del dovere di obbedienza. Nelle ali più radicali del protestantesimo, invece, cominciarono a manifestarsi istanze a favore del rifiuto delle armi: gli anabattisti, i mennoniti, i nazareni e, soprattutto, i quaccheri rappresentano il più importante precedente storico in merito alla non-violenza cristiana quale si è manifestata in età contemporanea. Queste chiese o comunità minoritarie nell'ambito del protestantesimo sono caratterizzate da differenze teologiche e organizzative, ma condividono i principi per cui prende forma il rifiuto della guerra: non si tratta solo della convinzione di non poter prestare giuramento a un'autorità diversa da quella divina, bensì di un acuto senso dell'individualità, dell'inalienabilità e insostituibilità di ogni vita, in cui Dio è presente. Su questa stessa base si schiereranno anche per l'abolizione della pena di morte. È per questo che la maggior parte di queste confessioni sono definite come "chiese storiche della pace"⁵⁰.

Sul continente europeo – e i paesi al centro del nostro studio non fanno eccezione – questi gruppi religiosi sono numericamente poco rilevanti, tuttavia il loro lascito ideale ha potuto agire e avere un'influenza nel mondo dell'obiezione di coscienza. Il caso più noto è quello dei quaccheri. La cosiddetta "Società degli amici"⁵¹ era stata fondata da George Fox verso la metà del secolo XVII nel clima di fermento religioso che caratterizzò l'Inghilterra nel periodo della guerra civile. I suoi aderenti insistevano sull'immediatezza dell'insegnamento di Gesù attraverso lo spirito e la "luce interiore". Furono fin da subito perseguitati (durante il periodo del *Commonwealth* di Cromwell e durante la successiva Restaurazione monarchica) a causa del loro rifiuto di prestare giuramento e di imbracciare le armi, oltre che di pagare le decime ecclesiastiche. La persecuzione si allentò verso la fine del secolo, in seguito al *Toleration Act* (1689) che, anche sulla scia dell'elaborazione teorica di John Locke, introduceva la libertà di culto

⁵⁰ La definizione di Historic Peace Churches divenne popolare dopo la Conferenza delle Chiese storiche della pace che si tenne nel Kansas nel 1935 e che riuniva rappresentanti della Church of Brethren, della Società degli Amici (Quaccheri) e dei Mennoniti (inclusendo gli Amish, il Vecchio Ordine dei Mennoniti e i Conservative Mennonite). Per tale origine si cfr. la voce *Historic Peace Churches* scritta da Sara Speicher e Donald F. Durnbaugh nel *Ecumenical Dictionary*, Agosto 2003, visibile online alla pagina <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/dictionary-article8.html> (data ultima consultazione: 1.10.2014).

⁵¹ Il termine "quacchero" (letteralmente "tremolante") fu coniato dagli avversari, come epiteto spregiativo verso i membri della "Società degli amici" e le loro riunioni. Nel culto quacchero non erano previsti ministri né sacramenti né, tantomeno, letture sacre, bensì solo liberi interventi dettati dall'ispirazione momentanea.

nel regno inglese (con l'eccezione della confessione cattolica). Nel frattempo però nelle prigioni inglesi erano morti circa 450 quaccheri, e molti membri della Società degli amici avevano preso la via dell'emigrazione. La loro meta principale furono gli Stati Uniti (la prima colonia su base quacchera fu fondata in America del nord nel 1682 da William Penn), ma le loro idee continuarono a circolare in Europa attraverso diversi scritti, in particolare il famoso libro di Jonathan Dymond (1796-1828) *On War*, che trovò ampia diffusione tra i pacifisti europei dell'Ottocento e che lo stesso Tolstoj lesse con grande interesse e dal quale trasse ispirazione per i suoi scritti pacifisti⁵².

1.1.2 L'esempio moderno dei testimoni di Geova

Nel continente europeo (e più particolarmente in Italia e in Germania), la Chiesa cristiana che contò il maggior numero di obiettori di coscienza al servizio militare, almeno fino all'approvazione delle relative leggi sul servizio alternativo, fu quella dei testimoni di Geova, il cui numero di obiettori prima del 1945 era secondo solo ai tolstojani, mentre negli anni Cinquanta, quando il numero dei loro aderenti incrementò molto, raggiunse di gran lunga il primo posto per numero di obiettori⁵³. Si tratta però di un fenomeno che ha suscitato ben poco interesse tra gli studiosi dei gruppi pacifisti del Novecento, che dedicano loro al massimo qualche riga⁵⁴. La loro situazione di obiettori, in effetti, è atipica: non si ritengono né si definiscono mai "pacifisti" (almeno non nel senso del termine utilizzato dai soggetti al centro di questo lavoro); essi si rifiutano di servire nell'esercito perché non riconoscono l'esercito e lo Stato e perché sono già "soldati dell'esercito di Dio" e come tali non possono giurare fedeltà ad altre istituzioni. Al pari dei refrattari delle "chiese storiche della pace", il loro rifiuto di impugnare le armi assume una dimensione completamente individuale: non cercano di "creare dei casi" e di portare l'opinione pubblica a ragionare sul problema, né si impongono pubblicamente come obiettori; si tratta piuttosto di un "rifiuto silenzioso" e anche nei processi a loro carico la difesa non cerca di spiegare i motivi della disobbedienza (se non con l'unica motivazione di un "dovere religioso") né, tanto meno, tenta di convincere il giudice della fondatezza di un diritto all'obiezione. Il risultato di questo tipo di difesa fu che, almeno

⁵² Cfr. Bori, *Lo sviluppo dell'idea di nonviolenza* cit., p. 16.

⁵³ Amoreno Martellini, *Fiori nei cannoni. Nonviolenza e antimilitarismo nell'Italia del Novecento*, Donzelli, Roma 2006, p. 31.

⁵⁴ Così per esempio in Venditti, *L'obiezione di coscienza al servizio militare* cit.

in Italia, la maggior parte degli obiettori testimoni di Geova furono internati in ospedali psichiatrici con la diagnosi di “vittime di delirio religioso”. Per questa stessa ragione, i testimoni di Geova sono solitamente esclusi anche dal numero degli obiettori di coscienza conteggiati nelle statistiche militari, rendendo così ancora più complicato reperire dati precisi su di loro e su questa particolare forma di obiezione. Gli studiosi, quindi, dedicano loro poco spazio anche in ragione della mancanza di fonti: non possono sopperire nemmeno gli archivi interni della comunità, poiché i testimoni di Geova non conservano solitamente documentazione e pubblicano esclusivamente opere di natura religiosa; nemmeno gli storici o i sociologi della religione hanno prodotto lavori consistenti e ben documentati su questa chiesa, mancano perciò studi scientificamente attendibili⁵⁵.

Resta comunque il dato che riporta come percentualmente molto alto il numero delle obiezioni di coscienza dei testimoni di Geova nell’ultimo secolo, e, in particolare, nel periodo al centro di questo lavoro di ricerca, ovvero nella seconda parte del Novecento. Secondo le stime di Bruno Segre, uno degli avvocato più famosi in Italia per le sue difese di obiettori di coscienza, i testimoni di Geova condannati tra il 1945 e il 1969 in Italia sarebbero stati tra i 600 e i 1000, con almeno due condanne a testa, la maggior parte dei quali hanno scontato almeno un periodo di alcuni mesi in ospedale psichiatrico⁵⁶. In Germania i testimoni di Geova obiettori ebbero problemi con la giustizia paragonabili a quelli riscontrati in Italia: essi infatti non rientravano nelle disposizioni sull’obiezione di coscienza previste dalla *Grundgesetz*, non era cioè concesso loro il permesso di accedere al servizio alternativo per motivo della loro fede religiosa, e, se si rifiutavano, dovevano scontare i mesi del servizio militare in carcere. Anche per il caso tedesco esistono le stesse difficoltà di stimare il fenomeno; forse fu numericamente inferiore perché la comunità dei testimoni di Geova era più ristretta che in Italia (dei circa 20.000 testimoni all’inizio del periodo nazista, quasi 2.000 morirono nelle prigioni e nei campi di concentramento e un numero almeno equivalente emigrò all’estero). I differenti meccanismi giudiziari rendevano lievemente più semplice la

⁵⁵ Nel famoso lavoro di Filoramo e Menozzi sulla storia del cristianesimo, per esempio, non c’è traccia dei Testimoni di Geova. Cfr. Giovanni Filoramo, Daniele Menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo: L’età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2009 [ed. orig. 1997].

⁵⁶ Per i dati presentati da Segre cfr. Rochat, *L’antimilitarismo oggi* cit., p. 99. Per una stima complessiva, il CESNUR (Centro Studi Sulle Nuove Religioni) calcola che: “Nel 1946 l’attività [di proselitismo dei Testimoni di Geova] riprende con circa 130 proclamatori. Da allora la crescita è spettacolare, fino a fare dell’Italia il Paese europeo con in maggior numero di Testimoni di Geova, e della Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova la seconda religione formalmente organizzata del Paese”, testo tratto da http://www.cesnur.org/religioni_italia/t/testimoni_geova_02.htm (ultima consultazione: 22.04.2014).

situazione dei testimoni di Geova tedeschi rispetto ai loro correligionari italiani: in BRD dopo la prima condanna e dopo aver scontato la pena in carcere (solitamente pari ai mesi di servizio militare), i testimoni di Geova venivano automaticamente esonerati dall'obbligo militare e non dovevano, come invece accadeva in Italia, riprendere il servizio da dov'era stato interrotto (ovvero ricominciare tutto l'iter giuridico se si rifiutavano nuovamente). Nella Repubblica Democratica Tedesca la situazione era invece completamente diversa. A partire dal 1950 i testimoni di Geova furono perseguitati e puniti per la loro fede e chi si rifiutava di servire nell'esercito (a partire dal 1956) affermando di essere testimone di Geova poteva subire una pena che andava da 8 anni di carcere all'ergastolo. La situazione durò immutata fino al 1967, anno in cui si ebbe l'ultimo processo a carico di un testimone di Geova accusato per la propria fede.

Fatto salvo i testimoni di Geova, sia in Italia che in Germania esistono pochissimi casi di giovani cristiani – in Italia quasi nella totalità pentecostali⁵⁷ – che, prima del 1945, si siano rifiutati di prestare il servizio militare avanzando come motivazione unicamente la propria fede (come vedremo, prima della seconda guerra mondiale, gli obiettori erano principalmente anarchici e socialisti).

La letteratura recente nel campo dell'obiezione di coscienza e della nonviolenza nel Novecento tende a individuare una *radice cristiana*: sarebbe la religione cristiana l'unica e prima origine dell'antimilitarismo nonviolento occidentale contemporaneo. Come abbiamo già indicato, all'interno del cristianesimo si possono individuare tradizioni agli antipodi in questo campo. Senza ripercorrere una storia complessa, che ci porterebbe anche ad affrontare il concetto di “guerra giusta”, possiamo dire che anche in tempi recenti l'atteggiamento delle diverse Chiese cristiane verso il problema della nonviolenza è una conseguenza diretta del loro rapporto con lo Stato. Le Chiese di Stato (come quella cattolica o quella luterana) hanno solitamente accolto l'uso della violenza come strumento in certi casi indispensabile per raggiungere una “giustizia terrena”. Si assisteva così a un accordo di reciproco appoggio tra Chiesa e potere statale: la Chiesa otteneva uno status giuridico di privilegio e il diritto di intervenire in alcune

⁵⁷ Un esempio è il caso di Giovanni Gagliardi (cfr. *infra*, cap. 2), che però venne registrato dalla polizia come anarchico e non come pentecostale (in effetti Gagliardi si convertì alla Chiesa pentecostale solo alcuni anni dopo il suo rifiuto di servire nell'esercito). Si ricordi che l'appartenenza alla Chiesa pentecostale fu ritenuta un reato a partire da una legge fascista del 1935 rimasta a lungo in vigore anche dopo la fine della guerra (fu abrogata nel 1955).

scelte dello Stato in cambio del pieno sostegno al sistema statale⁵⁸. Al contrario, le Chiese minoritarie e indipendenti, se non dissidenti dal potere civile e dalle Chiese ufficiali, hanno generalmente occupato posizioni nonviolente e antimilitariste, assumendo talvolta, come si è visto nelle pagine precedenti, la non-violenza come uno dei punti principali della loro dottrina. Questo il motivo che spesso le ha portate a essere considerate con una certa ostilità e perseguitate sia dallo Stato che dalle Chiese di Stato.

Questa dicotomia, però, non esaurisce la questione, perché la duplice tradizione che abbiamo messo in luce all'inizio di questo paragrafo ha sempre continuato ad agire anche all'interno delle Chiese "ortodosse", all'interno delle quali si sono levate voci dissenzianti – eccezioni più o meno numerose a seconda dei periodi considerati. Pertanto, è possibile rinvenire una gamma di posizioni tutt'altro che univoca sul dibattito dell'obiezione di coscienza tanto nell'ambito delle Chiese protestanti tedesche che all'interno del cattolicesimo. Per restare al caso italiano, non si può dire che ci fosse un fronte unito sul problema tra i cattolici italiani: si pensi, per esempio, a personaggi come don Primo Mazzolari, pur con tutte le sue ambiguità, alle lettere di don Lorenzo Milani ai cappellani militari di Toscana (febbraio 1965) o a padre Ernesto Balducci che fu processato nel 1963 per apologia di reato e condannato (in appello) a 8 mesi di carcere per aver difeso l'obiezione di coscienza al servizio militare.

È a causa di questo complicato intreccio di posizioni e all'immagine di sacrificio di chi si è battuto per l'obiezione di coscienza (singoli ma anche piccoli gruppi, come quelle chiese minori che hanno pagato con la loro sopravvivenza le posizioni nonviolente), che una buona parte dei movimenti nonviolenti contemporanei tendono, se non a dichiararsi apertamente cristiani, a ritenere il cristianesimo un riferimento culturale ed etico imprescindibile alla nonviolenza, talvolta dimenticando altri esempi del passato non meno significativi.

⁵⁸ Per il caso della Chiesa cattolica nel XX secolo, cfr. Daniele Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bologna 2008.

1.1.3 Le ragioni politiche per rifiutare l'uso delle armi in Occidente: socialisti e anarchici

Se i primi esempi di rifiuto di impugnare le armi all'interno di un esercito sono legati ad ambienti religiosi, a partire dalla Rivoluzione francese si assiste alla nascita di forme di rifiuto slegate dalla religione: cominciano ora ad affermarsi delle ragioni politiche e ideologiche, avviando una nuova tradizione che trova definitivo sviluppo all'inizio del Novecento, in particolare in seguito alla prima guerra mondiale, anche sotto la spinta di quel "pacifismo diffuso" studiato, per il caso francese (e, in parte, tedesco e britannico), da Antoine Prost⁵⁹.

Questa seconda tradizione politica e culturale, che funzionò come esempio nel secondo Novecento entrando – per usare una metafora un po' paradossale – nello zaino dell'obiettore di coscienza, si sviluppò in particolare all'interno del movimento operaio – socialisti e anarchici –, ma fu alimentato, in particolare alla fine dell'Ottocento, anche da alcune correnti di "pensiero umanitario". Di nuovo ci troviamo di fronte a tradizioni contraddittorie, tanto in campo socialista quanto in quello anarchico. All'interno del movimento operaio, infatti, il condiviso antimilitarismo non si associava automaticamente al pacifismo e alla nonviolenza: si trattava piuttosto dell'opposizione a uno strumento di costrizione statale, a una guerra fatta per interessi borghesi a spese del proletariato che forniva i soldati; allo stesso tempo, restava ben presente l'orizzonte della violenza rivoluzionaria, a maggior ragione dopo il 1917. Ha scritto tra gli altri lo storico del movimento anarchico italiano Giampietro Berti:

Nessun anarchico può affermare la diretta e necessaria consequenzialità tra la sua ideologia e l'avversione alla guerra in quanto luogo "istituzionale" della violenza, perché, se così fosse, ogni anarchico dovrebbe rinunciare all'idea stessa di rivoluzione. Il pacifismo anarchico non è quindi, tranne rarissime eccezioni, eticamente assoluto, essendo piegato da motivazioni di carattere strategico e politico⁶⁰.

Per restare in ambito anarchico, si pensi all'*Inno dell'internazionale (Inno alla pace)* che si diffuse verso la metà degli anni 1870, il cui famoso ritornello, cantato sull'aria della

⁵⁹ Antoine Prost, *Pacifisme de l'entre-deux-guerres*, in Stéphane Auduoin-Rouzeau e Jean-Jacques Becker (a cura), *Encyclopédie de la Grande Guerre 1914-1918*, Bayard, Paris 2004, pp. 1215-1229.

⁶⁰ Giampietro Berti, *Gli anarchici e la guerra tra '800 e '900* in Gian Biagio Furiozzi, *Le sinistre italiane tra guerra e pace (1840-1949)*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 58-72.

Marsigliese, recitava: “Pace pace al tugurio del povero / guerra guerra ai palagi e alle chiese / non diam scampo all’odiato borghese...”⁶¹. Analoghe considerazioni si potrebbero fare per il socialismo ottocentesco.

Si possono comunque individuare alcuni teorici dell’obiezione di coscienza nell’ambito del movimento operaio di inizio Novecento che, malgrado queste contraddizioni e ambiguità, sono rimasti nell’orizzonte degli obiettori di coscienza della seconda metà del XX secolo. L’esempio più famoso è forse quello di Rosa Luxemburg che nel febbraio 1914 lanciò un invito alla diserzione destinato a diventare profetico – la prima guerra mondiale scoppiò pochi mesi dopo⁶². In questo discorso, di nuovo, più che a un pacifismo nonviolento si fa appello a un diritto del singolo di scegliere di combattere solo le proprie battaglie e di non lasciarsi strumentalizzare nelle guerre decise dalle élite borghesi.

Il fallimento del pacifismo di stampo internazionalista e la carneficina della prima guerra mondiale cambiarono almeno in parte le coordinate del discorso. Nel 1921, sempre all’interno dell’ambiente del socialismo, trovò spazio un’impostazione più dichiaratamente pacifista, incarnata dalla War Resisters’ International che nacque in Olanda, a Bilthoven (la sede, in seguito, si sarebbe spostata a Enfield, in Inghilterra) e si articolò in sezioni locali (in Germania i Kriegsdienstgegner furono attivi dal 1947; il gruppo italiano dei War Resisters fu diretto da Giovanni Pioli nel 1961, all’indomani della Marcia Perugia-Assisi)⁶³. Già dal nome, i War Resisters si richiamavano all’Internazionale socialista, rifacendosi a quella corrente di socialismo umanitario che portava avanti la battaglia per l’inserimento di alcuni diritti fondamentali nelle costituzioni dei singoli Stati nazionali, tra cui quello all’obiezione di coscienza. I WRI collaboravano con diverse altre realtà pacifiste, in particolare fu piuttosto fruttuoso il connubio con un’altra organizzazione internazionale, caratterizzata però da motivazioni religiose protestanti ed ecumeniche nella ricerca della pace, si trattava dell’International Fellowship of Reconciliation (IFOR), fondata nel 1919 sempre a Bilthoven (Olanda) e che nel corso del tempo avrebbe contato soci di spicco come Jane Addams o Martin

⁶¹ Cfr. Cesare Bermani, *Guerra guerra ai palazzi e alle chiese...: saggi sul canto sociale*, Odradek, Roma 2003.

⁶² Una traduzione italiana del discorso tenuto da Rosa Luxemburg nel febbraio 1914 si può trovare in: Rosa Luxemburg, *Il programma di Spartaco. Noi siamo i milioni del cui lavoro vive l’intera società*, Manifestolibri, Roma 1995.

⁶³ Su tale associazione cfr. Devi Prasad, *War is a crime against humanity: The Story of War Resisters’ International*, WRI, London 2005. Si veda anche le notizie storiche presentate nella scheda d’inventario dell’archivio dell’associazione, conservato presso l’International Institute of Social History di Amsterdam (disponibile online: <http://www.iisg.nl/archives/en/files/w/ARCH01537full.php>).

Luther King⁶⁴. I WRI giocarono un ruolo centrale in Germania sia nel dibattito sulla questione del riarmo negli anni 1945-55, che nel dibattito sul riconoscimento dell'obiezione di coscienza al servizio militare e nel supporto e aiuto dei giovani che volevano far richiesta di obiezione⁶⁵; non furono, invece, mai abbastanza diffusi in Italia per diventare davvero rilevanti e restarono sempre solo un contatto esterno.

In campo anarchico, se la grande maggioranza dei casi di rifiuto dell'uso delle armi e di indossare la divisa non era dettato da posizione di pacifismo assoluto né di non-violenza, è certo che le loro azioni antimilitariste hanno fornito un punto di riferimento anche per gli obiettori del secondo dopoguerra, se non nelle motivazioni per lo meno nelle pratiche⁶⁶. Alla singolare figura di Andrea Costa, anarchico, poi primo rappresentante del movimento operaio a sedere nel parlamento italiano e quindi uno dei fondatori del Partito socialista, è legato uno dei più longevi slogan antimilitaristi – “Né un uomo né un soldo” – ripreso poi anche dal pacifismo novecentesco⁶⁷.

Inoltre, nel movimento anarchico ci furono alcune correnti che, a differenza di quanto accadeva presso la maggioranza dei militanti, facevano esplicitamente ricorso a tesi pacifiste per rifiutare la guerra, il servizio militare e ogni uso della violenza. Il gruppo anarchico più attivo nel campo del pacifismo è quello nato sulla scia dalle idee tolstoiane (su cui ci soffermeremo tra breve); benché minoritario, ha prodotto una tradizione, il cosiddetto anarco-pacifismo, che è ancora oggi attivo, soprattutto in Francia.

1.1.4 L'obiezione di coscienza tra i pensatori contemporanei e i modelli citati dagli obiettori: Tolstoj e Gandhi in Europa

Nella rassegna dei modelli pratici e teorici di obiezione che possono aver avuto un ruolo esemplare per gli obiettori del secondo dopoguerra un posto di rilievo deve

⁶⁴ L'IFOR esiste ancora oggi e sul suo sito si possono trovare diverse informazioni anche sulla sua storia. Cfr. <http://www.ifor.org/>.

⁶⁵ Cfr. in particolare buste n. 64 e 221-257, fondo WRI, International Institute of Social History, Amsterdam.

⁶⁶ Cfr. per esempio, Enzo Santarelli, *Il socialismo anarchico in Italia*, Si veda anche Pietro Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia*, Edizione dell'Archivio T. Serra, Guasilia 1997 (Pietro Ferrua fu lui stesso obiettore nel 1950, v. cap 3).

⁶⁷ Costa pronunciò questa frase in Parlamento, durante una discussione sulle imprese coloniali italiane, nel 1887.

essere assegnato alle figure e agli scritti di Tolstoj e Gandhi⁶⁸, le cui auree “mitiche” divennero ben presto elementi centrali in un movimento di costruzione di immaginari condivisi sul pacifismo. Capire come queste figure assursero (almeno a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta) a miti diffusi e a idealtipi etici è utile, nel contesto di questa ricerca, non solo per riportare l’attenzione su un problema tralasciato dagli studi esistenti, quello cioè della traduzione e dell’assimilazione di discorsi etici eterogenei, ma soprattutto per rintracciare alcuni dei più importanti luoghi di ispirazione e di origine dei linguaggi e delle idee che vennero utilizzati nel dibattito sull’obiezione di coscienza in Europa e, più in generale, sul pacifismo nel secondo dopoguerra.

Lev Tolstoj

Tolstoj era diventato un nome conosciuto in Europa grazie alla pubblicazione e traduzione dei romanzi *Anna Karenina* e *Guerra e pace* più che per le sue idee pacifiste e la sua conversione. Tanto più che queste scelte le aveva compiute quando ormai era avanti con gli anni: il percorso di conversione spirituale di Tolstoj al pacifismo iniziò nel 1877-78 in concomitanza con la guerra russo-turca; questo evento rimaneva al fondo dello scritto *Tsarstvo Bozhie vnutri vas* [*Il regno di Dio è in voi*], scritto tra il 1890 e il 1893 e che, a cavallo dei due secoli, si diffuse in Europa diventando, prima, uno dei testi di riferimento del pacifismo socialista e anarchico e poi, dopo che socialisti e anarchici lo rinnegarono, entrò a far parte della biblioteca dei cattolici di sinistra di orientamento pacifista (in particolare presso gruppi cattolici femminili)⁶⁹. In questo scritto Tolstoj sosteneva che l’essenza del cristianesimo fosse stata fraintesa da parte delle chiese storiche del mondo contemporaneo e che bisognasse recuperare quel “senso originario” del cristianesimo che si poteva trovare nel *Discorso della montagna* (Mt, 5, 1-7, 28) e formare una libera comunità composta da coloro che credevano nel vero cristianesimo e

⁶⁸ È singolare notare come la questione delle ricezioni delle idee e delle teorie di tali pensatori abbia riscosso poco interesse da parte degli studiosi occidentali, con delle interessanti eccezioni. In italiano, per esempio, esistono poche pubblicazioni su tale tema: si ricordano in particolare i lavori di Pier Cesare Bori e Antonella Salomoni su Tolstoj (Pier Cesare Bori, *Tolstoj*, ECP, Firenze 1991; Pier Cesare Bori, *L’altro Tolstoj*, Il Mulino, Bologna 1995; Antonella Salomoni, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia, 1886-1910*, Olschki, Firenze 1996) e quelli di Gianni Sofri su Gandhi (Gianni Sofri, *Domande su Gandhi*, in Maurizio Reberschak (a cura di), *Non-violenza e pacifismo*, Milano, Angeli, 1988). Più materiale è presente nei cataloghi francesi e anglosassoni, come si vedrà in seguito.

⁶⁹ Per i rapporti tra Tolstoj e il movimento anarchico italiano, cfr. Piero Brunello, *Introduzione a Lev Tolstoj, Una rondine fa primavera. Scritti sulla società senza governo con i giudizi degli anarchici italiani (1894-1910)*, a cura di Piero Brunello, Edizioni Spartaco, S. M. Capua Vetere 2006. Per il caso inglese cfr. Giovanni Aldobrandini, *The wishful Thinking. Storia del pacifismo inglese nell’Ottocento*, Luiss University Press, Roma 2009, pp. 201 e ss.

non volevano più prendere ordini da uno Stato che fomentava un “patriottismo aggressivo”⁷⁰.

Il rifiuto di prestare il servizio militare era uno degli elementi centrali del pensiero di Tolstoj tanto che lo scrittore russo vi aveva dedicato diverse pagine nel suo *Il regno di Dio è dentro di voi*. In esse analizzava prima le posizioni di altri pensatori sull’obiezione di coscienza al servizio militare, poi raccontava cosa accadeva a chi si rifiutava di prestare servizio militare nella Russia contemporanea (gli obiettori in questione erano principalmente mennoniti tedeschi che risiedevano in Russia):

Nei recenti casi di rifiuto di compiere il servizio militare [...] le autorità statali si sono misurate così. Inizialmente si adoperano tutte le misure coercitive in uso oggi per «correggere» quelli che fanno obiezione e per condurli alle «idee di oggi», mantenendo un profondo riserbo su queste vicende. [...]

Si comincia generalmente con l’inviare l’obietttore dai preti, che sempre, per loro vergogna, cercano di persuadere gli obiettori. Ma dato che queste esortazioni nel nome di Cristo nella maggior parte dei casi risulta inefficacie, dopo il colloquio con le autorità ecclesiastiche, si spedisce l’obietttore dai gendarmi. I gendarmi di solito, non trovandovi nulla di politico, lo rimandano indietro. L’obietttore viene poi spedito dai sapienti, dai medici e finisce in manicomio. In tutto questo va e viene l’obietttore, privato della libertà, sopporta ogni genere di umiliazione e sofferenza alla stregua di un delinquente, per il quale è già stata emessa la sentenza di condanna [...]. Dal momento in cui l’obietttore viene dimesso dal medico del manicomio iniziano manovre occulte e astute di ogni genere per non lasciarlo in libertà, dato che potrebbe incoraggiare altri a comportarsi nello stesso modo, e allo stesso tempo però non lo lasciano tra i soldati, affinché essi non imparino che la loro chiamata alle armi è ben lungi dall’essere in armonia con la legge di Dio, come si fa loro credere, bensì è contrari ad essa.

La soluzione più comoda per il governo sarebbe condannare l’obietttore alla pena capitale: bastonarlo a morte o in qualche altro modo, come si faceva un tempo. Ma condannare apertamente a morte una persona perché è fedele all’insegnamento, che noi stessi

⁷⁰ In Russia esisteva già dalla fine del Settecento un movimento che si muoveva in questa direzione, si trattava dei Dukhobory del Caucaso. Essi erano organizzati in comunità fraterne cristiane, pacifiste e autonome, che rigettavano l’autorità della Chiesa e dello Stato. Le loro idee avevano sicuramente influenzato Tolstoj: nel 1895 i Dukhobory iniziarono una serie di dimostrazioni contro la coscrizione obbligatoria alle quali presero parte anche migliaia di tolstojani; le manifestazioni furono represses nel sangue e lo stesso Tolstoj si dette da fare per promuovere la loro causa: scrisse centinaia di lettere alla stampa e aiutò finanziariamente l’esodo dei Dukhobory verso il Canada devolvendo i proventi del suo libro *Resurrezione* proprio a queste comunità. Su tale tema cfr. Orlando Figes, *Natasha’s Dance. A cultural history of Russia*, Penguin, London 2002, p. 344.

professiamo, è impossibile. Rilasciare una persona che si rifiuta di obbedire è pure una cosa impossibile. Ed è così che il governo tenta con le sofferenze di costringere quest'uomo a rinunciare all'insegnamento di Cristo o di liberarsene in qualche modo senza che nessuno se ne accorga [...]. Verso quest'uomo ha inizio ogni genere di manovra, astuzia e supplizio: lo deportano nelle zone periferiche dell'impero e lo accusano di disobbedienza e lo processano per violazione della disciplina, rinchiudendolo in prigione, in un battaglione a regime speciale, dove all'insaputa di tutti lo torturano liberamente oppure lo giudicano pazzo e lo rinchiudono in un manicomio. [...]

Ovunque si ripete la stessa cosa. Non soltanto il governo, ma anche la maggioranza dei liberali, dei liberi pensatori, come se si fossero messi d'accordi, con cura ci distolgono da tutto quello che si è detto, scritto, fatto e ancora si continua a fare per smascherare l'inconciliabilità della violenza nella sua forma più terribile, rozza e manifesta, quale è il servizio militare, ovvero la disponibilità ad uccidere chiunque, con l'insegnamento non solo cristiano, ma almeno umanitario, quale pare la società professi⁷¹.

Ho voluto qui riportare per intero questa lunga citazione dalla parte finale del libello di Tolstoj, poiché il suo racconto di come viene trattato l'obietttore in Russia a fine Ottocento si differenzia poco dal modo in cui venivano trattati gli obiettori in Italia e in Germania nell'Ottocento e nel Novecento fino al riconoscimento del diritto di obiezione. È probabilmente questo uno dei motivi per cui il testo ebbe lunga fortuna tra i pacifisti e gli obiettori europei: essi potevano ritrovarvi le loro esperienze e trovare una sorta di sostegno postumo presso una venerabile autorità quale Tolstoj.

La diffusione delle idee tolstoiane in Europa percorse due diversi canali. Il primo canale fu quello dell'ambiente libero, poco dogmatico, influenzato dal pensiero socialista e animato da un arcipelago di movimenti e iniziative dell'Inghilterra di fine Ottocento (patria della moderna obiezione di coscienza). Le idee tolstoiane si incontrarono e scontrarono con quelle di gruppi di intellettuali o singoli intellettuali che non solo leggevano Tolstoj, ma anche Henry D. Thoreau, Ralph Waldo Emerson e Edward Carpenter e che spesso si avvicinavano alle filosofie orientali (in particolare la mistica orientale, i testi sanscriti e pali – il *Rig-Veda*, le *Upanishad* e la *Bhagavad gita* –, ma anche le vite di Confucio e Buddha, il filosofo Ramakrisna). All'inizio del nuovo secolo inizia a prendere parte al dibattito anche un giovane indiano (di quarant'anni più giovane di Tolstoj) che viveva in Sudafrica e che cominciava a farsi conoscere per le sue lotte

⁷¹ Lev Tolstoj, *Il regno di Dio è dentro di voi*; ho usato l'edizione contenuta in Pier Cesare Bori, *Tolstoj*, ECP, Firenze 1991, pp. 124-146 (la cit. pp. 145-146).

contro i soprusi che subivano i suoi connazionali nel paese, si chiamava Mohandas Karamchand Gandhi. Tra i pensatori preferiti da Gandhi c'era senza dubbio Tolstoj, per il quale provava una grande ammirazione e che fu l'autore non indiano che più influenzò il suo pensiero⁷². Il leader indiano lesse per la prima volta *Il regno di dio è dentro di voi*⁷³, quando stava animando la rivolta indiana in Sudafrica e non è difficile capire quanto questa lettura lo avesse influenzato; sarebbe poi tornato molte altre volte su questo testo nel corso della sua vita.

Gandhi entrò anche in contatto diretto con Tolstoj, per un breve periodo: tra il 1909 e il 1910, anno della morte dello scrittore russo, ci fu lo scambio di sette lettere in tutto (quattro di Gandhi, che aveva avviato la corrispondenza, e tre di Tolstoj)⁷⁴. Le missive sono tutte piuttosto brevi, tranne l'ultima scritta da Tolstoj il 20 settembre 1910 (essa fu, tra l'altro, uno degli ultimi scritti dello scrittore, che morì meno di due mesi dopo), che conteneva una lunga e articolata spiegazione sulla non-violenza e l'espressione della grande stima per l'attività di Gandhi e per le lotte nel Transvaal.

Questa corrispondenza è molto significativa non solo perché dimostra la comunanza di idee e di intenzioni tra due dei più famosi propugnatori della nonviolenza, ma anche perché sembra gettare un ponte tra tutto quel fermento di idee e discussioni sulla nonviolenza e sul pacifismo che si ebbe nella seconda metà dell'Ottocento – a cui parteciparono autori geograficamente molto lontani (russi, europei e nordamericani), ma molto vicini per valori etici e per i modi di leggere la realtà e la lotta –, e le teorie e le pratiche nonviolente che si svilupperanno nel Novecento e che troveranno il loro simbolo più conosciuto in Gandhi il cui pensiero sarà, come vedremo in seguito, a sua volta riletto, tradotto e reinterpretato in pratiche e teorie incentrate sulla nonviolenza e sulla disobbedienza.

Il secondo canale attraverso il quale si diffusero le idee di Tolstoj fu all'interno del movimento operaio, che ne promosse traduzioni ed edizioni anche in formati popolari. *Il regno di dio è dentro di voi* fu tradotto inizialmente in francese (come spesso

⁷² G. Sofri, *Gandhi e l'India*, Giunti, Firenze 1995, pp. 68 e ss.

⁷³ La prima traduzione inglese del testo fu edita a New York nel 1894 sotto il titolo di: *"The Kingdom of God is within you". Christianity not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life*, translated from the Russian of Count Leo Tolstoy by Constance Garnet, New York 1894.

⁷⁴ È Gandhi a iniziare lo scambio poiché cercava di trovare in Tolstoj consigli e appoggi pubblici per la sua lotta in Sudafrica, tanto da chiedergli il permesso di tradurre e pubblicare la sua *Lettera a un indù* e di essere messo in contatto con dei pacifisti inglesi che avrebbero potuto appoggiare e diffondere le idee nonviolente e, allo stesso tempo, pubblicizzare la lotta nel Transvaal. Le lettere in traduzione italiana sono raccolte e accompagnate da corposi saggi in Pier Cesare Bori, Gianni Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Il Mulino, Bologna 1985.

accadeva per le opere russe che poi dal francese venivano tradotte nelle altre lingue occidentali), alla fine del 1893⁷⁵, nel momento in cui in Russia il libro, bloccato dalla censura, circolava (in grande quantità) attraverso degli esemplari poligrafici o dei manoscritti⁷⁶. Seguirono le traduzioni italiana e tedesca⁷⁷. Questo segnò l'avvio della diffusione nel movimento operaio all'interno del quale il pensiero di Tolstoj suscitò un acceso dibattito, per stabilire fino a che punto l'eminente russo potesse essere considerato in sintonia con il pensiero anarchico. L'ostacolo al dialogo e all'accettazione si trovava naturalmente nel fondo religioso degli scritti tolstoiani e in particolare sulla dottrina della non-violenza o, meglio, della "non resistenza al male con il male", fondata sul precetto evangelico di porgere l'altra guancia. La non-violenza di Tolstoj andava ben oltre la condanna della guerra fatta da una larga schiera di socialisti e di anarchici.

In Italia, questo dibattito raggiunse il culmine negli ultimi anni dell'Ottocento. Nel 1898 – pochi mesi dopo la strage di manifestanti in sciopero compiuta per mano del generale Bava Beccaris a Milano – sulla rivista socialista *La vita internazionale* uscì un'inchiesta sulla crisi delle regole democratiche e sul ricorso all'esercito. In questa inchiesta una serie di scrittori e pensatori internazionali erano stati sottoposti a un questionario con diverse domande. Tolstoj era uno di questi e, con le sue risposte, era stato pubblicato un articolo intitolato: *Carthago delenda est*⁷⁸. L'articolo conteneva l'esortazione di Tolstoj al rifiuto individuale del servizio militare; sebbene fosse accompagnato da una nota di dissenso della redazione, che condannava l'idea di combattere la guerra con un metodo così paradossale e anarchico, l'intero numero della rivista fu subito messo sotto sequestro con l'accusa di "incitamento alla disobbedienza"⁷⁹. Era la prima volta che un testo di Tolstoj veniva sequestrato e incriminato in Italia. La risonanza di tale evento fu enorme e il processo fu seguito da un grande pubblico (di intellettuali principalmente). La difesa del giornale era incentrata sul diritto di libertà di informazione anche in un caso in cui le idee di un dato articolo erano in netto contrasto con quelle della rivista, come era il caso dell'articolo di Tolstoj. Alla

⁷⁵ Léon Tolstoï, *Le salut est en vous*, Perrin, Paris 1893.

⁷⁶ Una prima edizione in russo fu stampata in Germania nel gennaio 1894 (A. Dejbner, Berlin 1894). La prima edizione pubblicata in Russia è del 1906 *Carstvo Božie vnutri vas, ili christianstvo ne kak mističeskoe učenie, a kak novoe žizneponimanie [Il regno di Dio è in voi, ovvero il cristianesimo dato non come una dottrina mistica, ma come una nuova concezione di vita]* in Tolstoj, *Raccolta completa delle opere di L. N. Tolstoj (Polnoe sobranie sočinenij)*, Mosca, Chudožestvennaja literatura 1928-1958, XXVIII, pp.1-306. Su tale tema si cfr. Salomoni, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia*, cit., p. 49.

⁷⁷ *Il regno di Dio è in voi*, Fratelli Bocca, Roma 1894; *Das Reich Gottes ist in Euch*, Stuttgart, Dt. Verlag 1894).

⁷⁸ L. Tolstoj, *Carthago delenda est*, "La vita internazionale", 20 settembre 1898.

⁷⁹ Salomoni, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia*, cit., p. 63.

fine il processo si concluse con una sentenza di non luogo a procedere per inesistenza di reato. Ciò permise alla rivista di pubblicare anche in seguito diversi altri scritti di Tolstoj su temi affini come patria e patriottismo, o sul regicidio (dopo l'uccisione di Umberto I Tolstoj condannava l'uso della violenza anche se questa era diretta contro un tiranno, affermazione che gli portò diverse inimicizie nel mondo anarchico)⁸⁰.

Negli ambienti anarchici la figura di Tolstoj seguì una parabola per certi versi simile a quella nel mondo socialista e in quello cattolico, ma con alcuni elementi molto più marcati, soprattutto riguardo al problema dell'antimilitarismo. Fin da subito, infatti, il pensiero di Tolstoj dovette misurarsi e convivere con le tradizioni antimilitariste anarchiche già presenti nei paesi di accoglienza, tradizioni che non avevano, è bene ricordarlo, una posizione univoca riguardo all'uso della violenza nei processi rivoluzionari, ma che mai avevano dato per scontato che della violenza se ne potesse fare a meno⁸¹. Alcune eccezioni, molto rare, si potevano trovare in alcune singole figure di anarchici pacifisti come l'olandese Berthélémy De Ligt che leggevano nell'appello di Tolstoj alla non resistenza al male un invito all'obiezione di coscienza, alla disobbedienza civile e all'azione diretta non-violenta⁸². Ma si tratta di un caso isolato; nella quasi totalità, il movimento anarchico, seppur inizialmente avesse dimostrato un certo interesse per le posizioni tolstoiane, si ritrovò ben presto in una posizione di imbarazzo: se, infatti, da un lato, l'autorità morale di Tolstoj era riconosciuta nel mondo anarchico (e, come abbiamo visto, in parte anche in quello socialista), dall'altro lato la questione della non-violenza portava il movimento anarchico a distaccarsi dallo scrittore russo. Un distacco che fu sempre caratterizzato da una certa ambiguità e che non si compì mai completamente. Se infatti nel 1900 un gruppo di "Studenti Socialisti Rivoluzionari Internazionalisti" poteva affermare che "malgrado le apparenze e i punti di contatto, le concezioni tolstoiane erano la negazione stessa dell'anarchismo"⁸³, solo tre anni dopo, la stessa figura di Tolstoj veniva utilizzata dalla propaganda antizarista anarchica e socialista italiana, proprio nell'anno (1903) in cui si annunciava la visita in Italia dello zar Nicola II (l'anno prima Vittorio Emanuele III era stato a San Pietroburgo).

⁸⁰ L. Tolstoj, *Non uccidere! A proposito dell'assassinio di Umberto I*, "La vita internazionale", 20 ottobre 1900, pp. 609-610.

⁸¹ Martellini, *Fiori nei cannoni* cit., p. 2.

⁸² Piero Brunello, *Tolstoj e l'anarchismo in Europa*, in "Fa' quel che devi, accada quel che può". *Arti, pensiero, influenza di Lev Tolstoj*, a cura di Isabella Adinolfi, Bruna Bianchi, Orthotes, Napoli 2011, pp. 207-216 (p. 209).

⁸³ *Tolstoismo e anarchismo*. Rapporto presentato al Congresso Operaio Rivoluzionario Internazionale di Parigi, citato in Brunello, *Tolstoj e l'anarchismo in Europa* cit., p. 210.

In questo modo veniva riconosciuta una ben chiara autorità morale allo scrittore russo da parte del movimento anarchico e da un certo ambiente socialista.

È da sottolineare, infine, che più o meno negli stessi anni, all'inizio del Novecento, in Italia Tolstoj fu dibattuto anche all'interno del mondo cattolico. Il primo intervento fu quello del vescovo Gaetano Bacile, nel quale il prelado discuteva le idee religiose dello scrittore russo, dimostrando simpatia nei suoi confronti⁸⁴. Non era l'unico a esprimersi in tale direzione: Tolstoj suscitava interesse presso tutti quei cattolici che auspicavano una riforma interna alla Chiesa. Non solo, anche riviste come *Civiltà cattolica* si erano occupate del tema, esprimendosi inizialmente con una certa indulgenza verso lo scrittore russo⁸⁵. È solo a partire dalla scomunica pronunciata da parte della chiesa ortodossa che le posizioni del mondo cattolico italiano mutarono e i giudizi divennero decisamente contrari e preoccupati dei “danni” che i suoi scritti potevano fare⁸⁶.

Nonostante quindi un generale ed esplicito rifiuto degli insegnamenti dello scrittore russo sia da parte del mondo anarchico che da parte di quello socialista e di quello cattolico (la situazione negli altri paesi del continente non fu molto diversa), il pensiero di Tolstoj sopravvisse in Europa, almeno per la prima metà del Novecento, attraverso canali alternativi come quelli dell'associazionismo antimilitarista (per esempio, quello dei War Resisters' International) o del vegetarianesimo o, in modo più consistente, all'interno di correnti minoritarie anarchiche, socialiste e cattoliche come, per esempio, certe associazioni di donne. È, infatti, interessante notare come le teorie non-violente tolstoiane che erano state respinte sia nel mondo socialista e che in quello cattolico, venissero rimesse in circolo da quel *femminismo pratico* che trovava nell'impegno educativo dei bambini il campo d'azione più facilmente accessibile.

Anche attraverso questo ingresso secondario nella tradizione pacifista internazionale, Tolstoj entrò a far parte di un più ampio immaginario europeo di pace e lotta alla violenza⁸⁷ che, seppur non raggiunse mai una grandissima diffusione – così come Tolstoj non divenne mai l'emblema della non-violenza, a differenza di quanto invece accadrà per Gandhi –, continuò comunque a influenzare il comportamento di singoli militanti.

⁸⁴ Cfr. Gaetano Bacile, *Dopo la lettura del Tolstoj: impressioni e riflessioni*, Spaccante, Lecce 1900.

⁸⁵ Cfr. Padre Gaetano Zocchi, *Decadenza e depravazione dell'arte*, “La civiltà cattolica”, Roma 1901.

⁸⁶ *Il recente decreto dell'Indice e la nostra letteratura contemporanea*, “La civiltà cattolica”, 24 maggio 1911, p. 559. Cit. in Salomoni, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia*, cit.

⁸⁷ Brunello, *Tolstoj e l'anarchismo in Europa* cit.; cfr. anche Tolstoj, *Una rondine fa primavera* cit.

Mohandas Karamchand Gandhi

Gandhi fu consacrato definitivamente a livello mondiale come il padre della nonviolenza e l'icona principale della pace nel 1982, grazie al film di Richard Attenborough *Gandhi*⁸⁸. Questa produzione indo-britannica, convalidata a livello mondiale dalla conquista di nove Oscar nel marzo 1983, fu in qualche modo il coronamento di un lungo processo di costruzione dell'immagine del Mahatma come "maestro" riconosciuto della nonviolenza iniziato sin dagli anni Venti. Gandhi è una delle figure che ritorna più spesso nelle retoriche pacifiste della seconda parte del Novecento: anche gli obiettori di coscienza italiani e tedeschi ricorrono sovente al suo esempio quando cercano di spiegare pubblicamente la loro scelta. È interessante notare, però, come la maggior parte di questi obiettori arrivino a leggere Gandhi solo dopo che la loro scelta è stata presa. Gli italiani, in particolare, leggono Gandhi quando già il loro rifiuto si è compiuto e sono in carcere. E, come prima, cosa leggono l'*Autobiografia* di Gandhi che a partire dalla fine degli anni Cinquanta diventerà un classico. L'impressione che si ha è che Gandhi venisse utilizzato per giustificare davanti al grande pubblico le prese di posizione degli obiettori, appiattendolo a volte l'originario significato del loro gesto sull'immaginario che l'opinione pubblica aveva del politico indiano.

Gandhi in Italia e in Germania prima del 1945

La costruzione della figura di Gandhi nell'Europa continentale seguì un processo lungo e contraddittorio che iniziò negli anni delle dittature fascista e nazista⁸⁹. Come spiega lo storico Gianni Sofri, negli anni Venti si svilupparono tre filoni principali attraverso i quali si diffuse la conoscenza di Gandhi: il primo partiva dalla biografia scritta da Romain Rolland⁹⁰, fin da subito tradotta nelle principali lingue europee e che

⁸⁸ Il film è tratto dalla biografia scritta dal giornalista Louis Fischer, *The Life of Mahatma Gandhi*, Harper, New York 1950.

⁸⁹ Non esistono molti lavori sulla figura di Gandhi durante il fascismo. Uno dei pochi è l'opera, un po' datata ma ancora in buona parte valida, di Gianni Sofri, *Gandhi in Italia*, Il Mulino, Bologna 1988. Nelle pagine che seguono si farà uso principalmente di questo lavoro.

⁹⁰ Rolland pubblicò inizialmente una serie di articoli su Gandhi nel febbraio-maggio 1923 sulla rivista *Europe* che vennero tradotti in diverse lingue, quindi rivisti e riuniti in volume: Romain Rolland, *Mahatma Gandhi*, Stock, Paris 1924, subito tradotto in tedesco, *Mahatma Gandhi: mit einem nachwort: Gandhi seit seiner Freilassung*, Rotapfel, Zürich und Leipzig 1925; in inglese, *Mahatma Gandhi: a study in indian nationalism*, Madras, Ganesan 1923; in italiano, *Mahatma Gandhi*, Sonzogno, Milano 1924.

mantenne per quasi un decennio un primato incontestabile⁹¹. Rolland, che fu amico di Gandhi per molti anni, dava una lettura positiva del nazionalismo indiano e rappresentava il Mahatma come una grande figura morale, portatrice di nuovi valori etici e religiosi, quasi come un messia⁹². Il secondo filone era rappresentato dalle cronache e dai diari di viaggio di alcuni giornalisti-viaggiatori⁹³, nei quali si presentava un'immagine positiva del colonialismo britannico e negativa del nazionalismo indiano e della cultura indiana, arrivando a formulare giudizi fortemente critici e talvolta anche sprezzanti sulla persona di Gandhi e sulla sua politica. Un terzo filone può essere individuato nelle opere degli indologi e dei sanscritisti che scrivevano di Gandhi; si trattava di pochi contributi di valore diseguale in riviste specializzate o in volumi accademici, anch'essi caratterizzati da una scarsa diffusione.

A partire dagli anni Trenta, invece, si sviluppa in Europa un diffuso interesse per il problema indiano e per la figura del Mahatma. È in questo periodo che inizia anche un quarto filone di letteratura su Gandhi, di carattere agiografico, a partire dalla famosa copertina del *Time Magazine* che, il 31 marzo 1930, nominava il Mahatma “uomo dell'anno”, conferendogli una popolarità globale.

⁹¹ In Italia essa venne utilizzata come fonte principale se non unica di diversi testi, come, per esempio, E. Caprile, *Gandhi*, Formiggini, Roma 1925; B. Disertori, *Gandhi. Pensiero ed azione*, M. Disertori, Trento 1930; R. Fülöp-Miller, *Gandhi, Storia di un uomo e di una lotta*, Bompiani, Milano 1930.

⁹² La sua biografia, che si fermava al 1922, era basata su diverse fonti: riviste indiane, antologie di scritti gandhiani, sulla testimonianza di Pearson e Andrews e su ciò che Rolland aveva potuto vedere direttamente con i propri occhi (aveva, infatti, seguito da vicino gli eventi indiani degli anni 1919-22).

⁹³ Qualche esempio per l'Italia: Arnaldo Cipolla, *Nella fiamma dell'India*, 1922; Mario Appelius, *India*, 1925; Luciano Magrini, *India*, 1927; Arnaldo Fraccaroli, *India*, 1930; Carlo Bergner, *Due anni in India, 1929-1931*, Barbera 1932. Per un approfondimento cfr. Sofri, *Gandhi in Italia* cit., pp. 111-152.



Riproduzione della copertina del *Time Magazine* del 31 marzo 1930 (fonte: <http://content.time.com/time/archive/>)

Nello stesso anno venne pubblicata anche “l’autobiografia” di Gandhi, scritta per mano di C.F. Andrews, un missionario inglese vicino al Mahatma che, partendo da alcuni scritti autobiografici in gujarati e in inglese, mise insieme quest’opera che ben presto divenne – e resta ancora oggi – una delle più conosciute e lette ricostruzioni della vita del politico indiano. Ed è sempre negli anni Trenta che il fascismo e il nazismo iniziarono a guardare con sempre maggior interesse alla figura di Gandhi e al suo nazionalismo, tanto da cercare, per un breve periodo, di appropriarsene per la propria propaganda anti-inglese⁹⁴.

⁹⁴ Anche la traduzione dell’*Autobiografia* di Gandhi in italiano rientrava in questo quadro. La fortuna di questo testo fu indiscussa, grazie anche alle prefazioni firmata da un personaggio autorevole come Giovanni Gentile, il filosofo idealista protagonista della scena culturale italiana durante il fascismo. Mohandas Karamchand Gandhi, *Autobiografia* [a cura di C. F. Andrews, Prefazione di Giovanni Gentile], Fratelli Treves, Milano 1931. Per quanto riguarda la Germania: Mahatma Gandhi, *Mein Leben* [Hrsg. von C. F. Andrews, aus dem Engl. übertr. von Hans Reisger], Insel-Verl., Leipzig 1930. Riguardo alla fortuna di Gandhi sotto le dittature si veda anche Faisal Devji, *The impossible indian. Gandhi and the Temptation of Violence*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2012, p. 121. *Mythos, Realität und seine Rezeption in der Friedensbewegung*, Initiative sozialistische Forum, Freiburg 1984, pp. 13 e s.

Sia in Italia che in Germania l'interesse per il politico indiano iniziò a diminuire man mano che, da un lato, si radicalizzava la *satyagraha* di Gandhi contro la dominazione inglese e, dall'altro lato, aumentava la violenza dei nazisti e dei fascisti. L'entusiasmo per Gandhi lasciò spazio a un interesse di carattere contraddittorio a partire già dalla fine del 1932: se da un lato, infatti, la curiosità per Gandhi continuò a crescere assieme alla crescita del nazionalismo indiano e delle attività e dei successi del Mahatma, dall'altro lato restavano irrisolti i problemi del colonialismo – fascismo e nazismo si volevano presentare come forze coloniali e come tale non potevano che mostrare una certa solidarietà con il colonialismo europeo e britannico in particolare – e della non-violenza.

Negli stessi anni anche il mondo cattolico cominciò a discutere di Gandhi, esprimendo subito diversi dubbi sulla sua figura. In un articolo pubblicato su un numero della *Civiltà Cattolica* del 1934⁹⁵, il padre gesuita Ferroli si dimostrava piuttosto scettico sulla personalità indiana e, soprattutto, sulla tecnica della non-cooperazione non-violenta, perché – spiegava – il cristianesimo non può accettare la non-obbedienza come forma di espressione: così verrebbe scalzato il principio di autorità sulla quale la Chiesa cattolica si fonda. È lo stesso motivo per il quale, come vedremo più avanti in questa tesi, la Chiesa cattolica si rifiutò per lungo tempo (fino cioè al Concilio Vaticano Secondo) di accettare l'idea di obiezione di coscienza al servizio militare.

L'antifascismo, dal canto suo, anche se con alcune rare eccezioni che vedremo più avanti, fece ben poco per sottrarre l'immagine del Mahatma dalle retoriche di regime. Per diversi motivi quasi tutti i gruppi antifascisti si tenevano a distanza dalla figura del politico indiano: i comunisti perché si rifacevano ai giudizi negativi del Comintern su Gandhi e la non-violenza; i liberaldemocratici perché, appoggiando le grandi potenze coloniali che li avevano ospitati nell'esilio e che vedevano come esempio per l'Italia “dopo il fascismo”, marcavano il loro pensiero con un eurocentrismo culturale che talvolta rasentava il disprezzo per le culture non europee; i cattolici perché, come già detto sopra, non potevano accettare la non-obbedienza perché contraria al principio di autorità. Un'eccezione può forse essere trovata in Giustizia e Libertà (anche se l'eterogeneità di questo gruppo rende molto difficili le generalizzazioni)⁹⁶.

⁹⁵ D. Ferroli S.J., *Il pensiero politico di Gandhi*, “La Civiltà cattolica”, 85° (1934), 3, pp. 124-140.

⁹⁶ L'esempio più interessante è quello del tentativo di Giorgio Borsa di espropriare Gandhi dalla gestione di regime con un'opera di ricostruzione del pensiero e della biografia del Mahatma che seguisse i metodi dell'indagine storiografica. Fin dal titolo Borsa mostrava il tentativo di appropriazione della figura e della politica di Gandhi: *Gandhi e il Risorgimento indiano* voleva infatti avvicinare il nazionalismo del Mahatma

Nello stesso periodo si hanno anche le prime rielaborazioni della figura e delle teorie di Gandhi da parte di Claudio Baglietto e, soprattutto, di Aldo Capitini. Capitini era particolarmente interessato a trovare nuove forme di religiosità e nuove concezioni della politica che si ponessero chiaramente al di fuori del fascismo e che permettessero di combatterlo. Le teorie e i metodi di Gandhi avrebbero potuto servire in questa direzione; ma così non fu, almeno non esplicitamente: Capitini aspettò la fine della guerra per rendere pubblico il suo interesse per la figura di Gandhi e per i metodi gandhiani. Nei suoi *Elementi di un'esperienza religiosa* (1937) Capitini non cita mai esplicitamente il Mahatma, mentre dopo la guerra, nel 1955, dedica addirittura un'intera opera al pensiero di Gandhi (*Introduzione alla pedagogia di Gandhi*) e nel 1960 arriverà ad affermare che era stata proprio la conoscenza del metodo di Gandhi a indirizzare il suo comportamento durante il fascismo:

Il mio contatto principale con l'India è avvenuto nel '31-32; conoscenza del metodo di Gandhi e dei suoi ideali, che subito mi aiutarono – l'uno e gli altri – contro il fascismo (difatti applicai la non collaborazione rifiutando la tessera e facendomi cacciare dal posto)⁹⁷.

Il fatto di mostrare apertamente interesse per Gandhi solo dopo la fine della guerra e del fascismo, dimostra forse un certo imbarazzo da parte di Capitini nel citare, durante il ventennio, una figura di cui lo stesso fascismo aveva cercato di appropriarsi, riuscendoci in parte. Oppure, come probabilmente accadeva per gli obiettori, solo dopo la morte del politico indiano e l'inizio del processo di consacrazione da parte del mondo occidentale ad apostolo della non-violenza, Gandhi risultava utile al discorso pacifista capitiniano.

Anche in Germania, Gandhi trovò altri lettori fuori dal mondo nazista. A titolo d'esempio, può essere utile citare la lettura che ne diede Albert Schweitzer, l'eclettico medico tedesco, famoso per il suo impegno nel combattere la lebbra in Africa. Nel 1935 Albert Schweitzer, che prima di dedicarsi alla medicina aveva studiato musica e teologia, scrisse un testo dedicato al pensiero mistico indiano dalle origini ai pensatori moderni,

al movimento risorgimentale italiano, rivendicando il diritto di autodeterminazione di un popolo. Nell'avvicinare Gandhi al Risorgimento, rischiava però di fare il gioco del fascismo, si noti, infatti, che il libro, uscito nel 1942, non incontrò alcun problema con la censura fascista. Cfr. Giorgio Borsa, *Gandhi e il Risorgimento indiano*, Bompiani, Milano 1942.

⁹⁷ Lettera a Giorgio Renato Franci, da questi citata in *Alcune prospettive italiane su Gandhi*, in *Contributi alla storia dell'orientalismo*, a cura di Giorgio Renato Franci, CLUEB, Bologna 1985, pp. 147-170.

dal titolo *Die Weltanschauung der Indischer Denker: Mystik und Ethik*⁹⁸. Il capitolo dedicato ai pensatori indiani moderni è riservato quasi esclusivamente a Gandhi⁹⁹ e al suo metodo di resistenza passiva. È da notare il modo con cui Schweitzer critica quest'ultima in quanto essa stessa una forma di violenza:

La resistenza passiva consiste in un uso non-violento della violenza. Con mezzi non-violenti si esercita una pressione sull'avversario, per costringerlo a cedere. Attacco più difficile da parare della resistenza attiva, la resistenza passiva può arrivare a grandi risultati. Ma può accadere che questo impiego dissimulato della violenza, crei più rancori di quanti non ne creerebbe la resistenza aperta. Comunque, la differenza tra le due è molto relativa¹⁰⁰.

Insomma, Schweitzer – e con lui molti altri tedeschi fuori dal regime¹⁰¹ – prova poca simpatia per il politico indiano, liquidando in poche righe il suo metodo come dannoso e, alla fin fine, ugualmente violento.

Tale discussione si riaccenderà in Germania soprattutto nel dopoguerra: parlare di ciò dopo l'esperienza della dittatura e dei campi di concentramento era un modo per fare i conti con il proprio passato in un paese in cui era difficile portare esempi di “resistenza attiva” alla dittatura e non c'era stata la Resistenza se non nei primissimi tempi e in forme decisamente molto limitate.

Gandhi nel dopoguerra europeo

Solo a partire dagli anni Cinquanta il Mahatma assurse, in Occidente, a mito diffuso e a principale esempio di apostolo della non-violenza citato e utilizzato dai più disparati schieramenti politici¹⁰². Uno degli esempi che forse stupisce di più è quello del

⁹⁸ Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Indischer Denker: Mystik und Ethik*, Beck, München 1934.

⁹⁹ Per una discussione su tale tema si veda anche Gerhard Kunz, *Mahatma Gandhi and Albert Schweitzer*, in *Mahatma Gandhi as Gemans see him*, Horst Erdmann, Tübingen 1969, pp. 53-62.

¹⁰⁰ Cito dalla traduzione italiana: Albert Schweitzer, *I grandi pensatori dell'India. Mistica ed etica*, Donzelli, Roma 1997, p. 142.

¹⁰¹ Cfr. *Deutschland und Mahatma Gandhi*, Instituts für Geozozoologie und Politik Bad Godesberg, Marburg 1958, scritto appena dopo la morte di Gandhi.

¹⁰² Per quanto riguarda la rilettura della figura di Gandhi nel secondo dopoguerra, qualche notizia si può trovare in C. Markovits, *The Un-gandhian Gandhi. The Life and Afterlife of the Mahatma*, Anthem Press, London 2004; *Indian critiques of Gandhi*, ed. by H.G. Coward, State University of New York, Albany 2003; B.R. Nanda, *Gandhi and his critics*, Oxford University Press, Dehli 1985; Henri Stern, *Gandhi ou le yoga de la citoyenneté*, in Id., *Préceptes de vie du Mahatma Gandhi*, Seuil, Paris, 1998, pp. 7-22. Stern distingue tra un uso “legittimo” e un uso “illegittimo” di Gandhi e della sua dottrina. L'uso legittimo è quello di quei movimenti che utilizzano un'etica della responsabilità predicata nel rispetto della legge in conformità agli insegnamenti di Gandhi (fa l'esempio del movimento americano per i diritti civili e del

cancelliere tedesco Kiesinger, un conservatore appartenente alla CDU che durante il nazismo aveva lavorato al servizio del Ministero della propaganda di Goebbels. Kiesinger nel 1969 scrisse la prefazione a una collezione di saggi dedicati a Gandhi in occasione del centenario della sua nascita (1969). È interessante notare la chiave particolare con la quale Kiesinger, che afferma di aver letto l'*Autobiografia* di Gandhi in gioventù, utilizzi la figura del politico indiano all'interno del problema Guerra Fredda. Kiesinger afferma che se Gandhi fosse stato ancora vivo sarebbe stato d'accordo con lui in una risposta attiva al problema sovietico. In particolare, Kiesinger spiega che l'esempio di Gandhi sarebbe dovuto servire ai sovietici per capire che la guerra non doveva essere la continuazione della politica e non potevano risolvere le tensioni internazionali attraverso atti di forza; Kiesinger si riferiva in particolare al problema della divisione della Germania che riteneva essere stato causato dall'aggressività russa. All'interno di questo discorso Kiesinger arriva anche a utilizzare la figura di Gandhi per giustificare il suo schieramento contro l'obiezione di coscienza al servizio militare che lui vede non come resistenza passiva ma come volontà di non scegliere¹⁰³.

Il caso di Kiesinger è uno dei molti esempi che si potrebbero fare per mostrare come, a partire dal secondo dopoguerra, Gandhi divenne una figura dell'immaginario collettivo che poteva di volta in volta venir piegata nelle più diverse declinazioni. E queste continue e diverse riletture della figura di Gandhi rappresentano uno dei più interessanti fenomeni di interpretazione e appropriazione culturale da parte dell'Occidente della seconda metà del Novecento. Il fiorire, in un crescendo quantitativo, delle biografie su Gandhi che si può riscontrare da una semplice verifica dei cataloghi delle biblioteche occidentali (si vedano quelli della Bibliothèque Nationale de France, della British Library e della Library of Congress) e il loro utilizzo, come fonte primaria, della discussa *Autobiografia* di Gandhi come fedele cronaca storiografica, sono parte fondante di questo fenomeno.

Tale fenomeno di creazione di un mito era stato facilitato da una serie di processi che lo stesso Gandhi aveva aiutato a creare quando era ancora in vita: l'identificazione tra l'uomo e le sue azioni e la sovrapposizione tra politica e religione di cui lo stesso Gandhi si fece promotore hanno aiutato a creare una figura che racchiudeva al suo

movimento sudafricano antiapartheid); l'uso illegittimo di Gandhi e della sua dottrina è quello dei movimenti anti-autoritari (come, per esempio, il movimento antinucleare degli anni Sessanta), dato che Gandhi non fu mai antiautoritario e predicò sempre il rispetto della legge.

¹⁰³ Kurt Georg Kiesinger, *Homage to a Great Man*, in *Mahatma Gandhi as Germans see him*, Horst Erdmann, Tübingen 1969, pp. 1-6.

interno, non senza contraddizioni, il santo, il politico, il riformatore sociale, quello culturale e l'educatore delle masse. In questo modo l'immagine di Gandhi, ritratto in Occidente come il grande apostolo della nonviolenza, ha avuto molta fortuna e ha cancellato in buona parte la memoria delle teorizzazioni e delle pratiche che c'erano state in precedenza¹⁰⁴.

Gandhi, inoltre, sebbene fosse in debito sia con Tolstoj che con Thoreau per le idee riguardanti la non-violenza e di esempi di resistenza passiva ce ne fossero stati diversi soprattutto nel mondo anglosassone, non esitava a presentarsi come l'inventore di una nuova forma radicale di battaglia non-violenta, diversa dalla resistenza passiva, per la quale forgiò un neologismo dalla connotazione spirituale e indiana: *Satyagraha* (dal sanscrito *satya*, "verità", e *agraha*, "afferrare fermamente"). Il metodo della resistenza passiva non-violenta non era nuovo – era infatti già stato utilizzato sia dai singoli (per esempio, i quaccheri) che in massa (nelle isole Samoa occidentali nel 1918¹⁰⁵), quello che però era innovativo nella *satyagraha* di Gandhi era l'unione in un'unica filosofia generale di diverse forme di lotta utilizzate in modo pragmatico e sistematico dalla massa e a scopi nazionalistici¹⁰⁶. Una unione che servì da esempio anche per il più famoso pacifista italiano nonché sostenitore dell'obiezione di coscienza al servizio militare, ovvero Aldo Capitini.

In conclusione, è da tener sempre presente che la rappresentazione di Gandhi come "apostolo della nonviolenza" è una costruzione prettamente occidentale e dalla chiara connotazione cristiana che lo stesso Rolland aveva contribuito a formulare e che veniva confermata nella già ricordata *Autobiografia* di Gandhi (curata e riscritta da un pastore protestante).¹⁰⁷ Come si vedrà nella seconda parte di questo lavoro, è questo idealtipo di Gandhi in chiave cristiana a essere stato utilizzato nei discorsi sul riarmo, nella battaglia contro il nucleare o nel dibattito sull'obiezione di coscienza. Spesso gli obiettori citano Gandhi proprio perché sanno che il suo nome suscita nei loro interlocutori tutto un universo di immagini e significati non tanto politici quanto religiosi sul pacifismo che vanno ben oltre la vita, le azioni e il pensiero del Mahatma e che sfruttano la fortuna che tale immagine ha avuto.

¹⁰⁴ Claude Markovits, *The unGandhian Gandhi : the life and the afterlife of the Mahatma*, Anthem Press, London 2004.

¹⁰⁵ Mi riferisco alla protesta non-violenta in favore dell'indipendenza delle Isole (ottenuta molti decenni più tardi).

¹⁰⁶ Claude Markovits, *The unGandhian Gandhi : the life and the afterlife of the Mahatma* cit., p. 146-7

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.155.

Di sicuro la figura di Gandhi giocò un ruolo centrale nell'elaborazione del dibattito sul diritto all'obiezione di coscienza. È dunque da respingere l'opinione, formulata per esempio da Giorgio Rochat, per cui non ci fu influenza gandhiana sui discorsi pacifisti occidentali del secondo dopoguerra, sostenendo che questa era troppo "legata alla cultura e alla situazione indiana per poter essere trasportata nel mondo occidentale senza una mediazione culturale di alto livello"¹⁰⁸. Poco importa quanto questa immagine di Gandhi fu aderente all'effettiva esperienza storica: esiste tutto un immaginario creato (lo ribadiamo: principalmente e primariamente in Occidente e in Europa) attorno al Mahatma che è facile rinvenire nelle lettere e negli scritti dei pacifisti italiani e tedeschi sin dal periodo tra le due guerre. Si tratta, infine, di un immaginario addirittura così forte da scalzare o almeno da affiancarsi, spesso, ad altri influssi e altre esperienze e tradizioni. Si possono portare per esempio le parole con le quali venne presentato il primo disegno di legge in Italia per il diritto all'obiezione (1949):

Chi è l'obiettore di coscienza? L'obiettore di coscienza – come è definito dalla Encyclopedia for Social Sciences (la grande enciclopedia per le scienze sociali pubblicata negli Stati Uniti) è colui che, in grazia dei suoi principi religiosi e morali, crede di non poter uccidere in guerra. Vi sono poi i cosiddetti "casi assoluti" di obiezione di coscienza nei quali si considera la presentazione dello stesso servizio militare come un allenamento a uccidere il proprio fratello: infatti gli obiettori di Coscienza nel nemico vedono un proprio fratello. Si tratta di idee religiose e morali in parte derivate dal pacifismo di Gandhi e Tolstoj ma, per lontana derivazione, originate dal cristianesimo stesso¹⁰⁹.

1.1.5. Una proposta per catalogare i vari tipi di rifiuto

Nei due secoli passati, l'obiezione di coscienza ha assunto forme e caratteri diversi a seconda dei soggetti coinvolti e dei contesti nei quali si inseriva. Per una distinzione tra i metodi e gli atteggiamenti di rifiuto al servizio militare, che hanno di

¹⁰⁸ Rochat, *L'antimilitarismo oggi* cit., p. 69.

¹⁰⁹ Il testo è tratto da *Atti parlamentari. Camera dei Deputati*, seduta del 23 novembre 1949, p. 13738. Il testo completo degli atti parlamentari è consultabile online alla pagina: <http://legislature.camera.it/dati/leg01/lavori/stenografici/sed0354/sed0354.pdf#page=8&zoom=100,0,0&toolbar=1>.

volta in volta fornito valori e significati differenti all'obiezione, si propone, in questo lavoro, la suddivisione in cinque categorie.¹¹⁰

1. *Impostazione anti-autoritaria*. Si tratta del rifiuto di sottomettersi all'autorità e il ricorso alle proprie convinzioni personali nella scelta di eseguire un ordine o una qualsiasi ingiunzione delle istituzioni (siano esse l'esercito, la polizia, un giudice o un qualsiasi pubblico ufficiale). È la posizione tenuta dagli anarchici e, per certi aspetti, anche da Lev Tolstoj (che per altri aspetti può però rientrare nell'impostazione indicata qui di seguito come 3).

2. *Impostazione comunitaria-religiosa*. In questa categoria si possono far rientrare tutti quegli obiettori di coscienza al servizio militare, la cui scelta di obiettare era dettata da motivazioni prettamente religiose legate ai precetti della fede o della confessione praticata (come nel caso dei quaccheri, dei testimoni di Geova o dei duchobory russi).

3. *Impostazione non-violenta*. Diversamente dall'impostazione precedente, che è una scelta fatta nell'ambito dell'appartenenza a una comunità, quella non-violenta è tipica del singolo ed è spesso segnata anche da una forte concezione religiosa e/o pedagogica che vede nel rifiuto delle armi e dell'esercito l'unico mezzo e fine per realizzare la coesistenza internazionale. L'obiezione di coscienza diventa così un momento di educazione, di testimonianza, di persuasione individuale al centro dell'esperienza non-violenta e l'esercito diventa il simbolo e l'appendice più rappresentativa della violenza dello Stato contro cui il non-violento protesta. È questa l'impostazione di molti dei primi obiettori del dopoguerra.

4. *Impostazione radicale* (prende il nome dal radicalismo politico di matrice ottocentesca). Questa impostazione è caratterizzata da una posizione che oscilla tra il giacobinismo e il riformismo, senza però far parte di nessuno dei due. Essi sono interessati più che altro alla dimensione sovrastrutturale della lotta: nell'obiezione di coscienza non sono importanti le finalità del rifiuto, quanto piuttosto gli effetti che la sua istituzionalizzazione potrebbe avere e quindi il suo potenziale eversivo sui rapporti sociali esistenti.¹¹¹ In questa impostazione si posso inserire anche le teorie marxiste e, per certi aspetti, dell'incitamento all'obiezione di coscienza di Rosa Luxemburg.

¹¹⁰ Alcune di queste categorie sono suggerite anche da Giorgio Rochat in un suo lavoro dei primi anni Settanta uscito per i tipi di una casa editrice valdese: Giorgio Rochat (a cura di), *L'antimilitarismo oggi*, Claudiana, Torino 1973, pp. 264 e ss. Si tratta di un testo piuttosto datato ma che fornisce alcuni spunti utili per lo studio di tali tematiche.

¹¹¹ Un'interessante origine di questa impostazione può risalire all'Ottocento, quando ebbero luogo proteste che, per certi versi, proponevano lo stesso tipo di relazione tra metodi e scopo: si pensi, per esempio, allo

5. *Impostazione socio-politica*. Questa impostazione capovolge i due precedenti metodi (che possono essere definiti uno individuale e uno “opportunistico”) per proporre una terza via che coinvolge direttamente interi settori sociali. È l’impostazione di alcuni gruppi cattolici (si pensi, per esempio, a don Milani) che, sottolineando per primi il carattere dell’esercito in tutto il suo peso sociale, riuscirono a coinvolgere un gran numero di cattolici per i quali l’obiezione assumeva il significato di una missione cristiana individuale inseparabile da quella sociale.

1.2 Stato moderno, esercito e rifiuto: la coscrizione obbligatoria, i refrattari e la nascita dell’obiezione di coscienza

In età contemporanea la pratica del *rifiuto di servire nell’esercito* risale alla creazione dello Stato-nazione e all’istituzione della coscrizione obbligatoria universale (maschile), ritenuta l’elemento base dell’unità nazionale (e della cittadinanza, naturalmente altrettanto maschile: il diritto di voto viene spesso legato al fatto di aver svolto il servizio militare). Nelle retoriche nazionali, nelle discussioni pubbliche ottocentesche e nella letteratura (coeva e postuma) le forme di rifiuto alla coscrizione sembrano però essere inesistenti. Il motivo principale di questa assenza è fornito dal fatto che le forme di tale rifiuto erano invisibili e volutamente nascoste all’occhio dei contemporanei (e spesso anche all’occhio degli storici che, in seguito, si sono occupati di tali temi). Nell’Ottocento e nei primi decenni del Novecento chi rifiutava lo faceva (tranne rarissime eccezioni) in modo “silenzioso”, senza cioè affermare pubblicamente la propria scelta. I modi erano principalmente due: dove previsto, chi se lo poteva permettere pagava un altro uomo che facesse il servizio militare al suo posto¹¹²; chi non aveva i mezzi per trovare “un sostituto” – o dove questa possibilità non era prevista – ricorreva invece all’esilio: lasciava il proprio paese per non essere costretto al servizio di leva. Altre possibilità che permettevano di evitare il servizio militare erano quelle offerte dalle cariche pubbliche o dalle funzioni nelle Chiese di Stato; si trattava ovviamente di occasioni riservate a una élite molto ristretta. Il rifiuto esplicito di indossare la divisa era,

sciopero del fumo a Milano nel 1848. Il rifiuto della coscrizione diventerebbe, in questa chiave, uno strumento per raggiungere obiettivi diversi dal diritto di non uccidere e di impugnare le armi.

¹¹² A titolo di esempio, si veda, sul caso francese: Bernard Schnapper, *Le remplacement militaire en France. Quelques aspects politiques, économiques et sociaux du recrutement au XIX^e siècle*, S.E.V.P.E.N., Paris 1968.

invece, estremamente raro e quasi mai giustificato da chiare ragioni pacifiste o antimilitariste.

A equilibrare la diffusione anche sul piano teorico della coscrizione obbligatoria, come istituzione fondativa dello Stato, si iniziò a sviluppare, anche se in ambienti ristretti, la concezione liberale-radical ottocentesca (ma di origine moderna) del diritto di resistenza, cioè del “diritto di impugnare le armi contro lo Stato” nel caso in cui lo Stato non si fosse dimostrato degno del suo ruolo¹¹³. Il diritto di resistenza si iscrive in una tradizione di sovranità popolare in senso giusnaturalista: il “popolo in armi” o l’“esercito popolare” difende la sovranità popolare contro le richieste considerate abusive di un potere monarchico; non equivale certo a un rifiuto della leva come è stato pensato nel XX secolo; tuttavia è una forma di affermazione della propria coscienza e del diritto di giudicare come individuo le scelte delle istituzioni statali. È un concetto che verrà in parte ripreso da alcuni degli obiettori del Novecento e, per questo, da tenere come punto di riferimento quando ci si occupa delle origini dell’obiezione di coscienza nel secolo scorso.

La situazione relativa al rifiuto del servizio militare cambiò drasticamente solo a partire dalle guerre mondiali, ovvero dopo il completamento del processo di costruzione degli Stati-nazione (con significative differenze geografiche dovute, in parte, al ritardo di tale processo in alcuni paesi europei). Dal materiale raccolto sembra che solo a partire dalla guerra del 1914-18 si sia iniziato a diffondere, anche se in circoli molto ristretti, il concetto di “diritto dell’individuo” a obiettare contro il servizio militare e a non impugnare le armi. Ma fu solo dopo la seconda guerra mondiale che questo concetto proruppe con una certa forza sulla scena pubblica attirando l’interesse di diverse personalità oltre che di molti singoli cittadini. Il dibattito su tali temi poteva prendere varie forme: in alcuni casi l’obiezione veniva affermata come un diritto dell’individuo e l’espressione della libera scelta di coscienza (rientrando così nella categoria di quelli che più tardi sarebbero diventati i “diritti umani fondamentali”), mentre altre volte – come

¹¹³ Il diritto alla resistenza venne inizialmente teorizzato dalla dottrina cristiana (i comandi di natura divina dovevano prevalere su quelli del potere temporale). Nel medioevo tale diritto trovò fondamento nella *lex superioris*. Ma fu solo con la diffusione delle guerre di religione che i teologi protestanti legittimarono il diritto di resistenza al tiranno. Nel XVIII secolo, John Locke giustificò la resistenza nel caso in cui venissero violati i diritti naturali (*Due trattati sul governo*, 1790). Infine, il diritto di resistenza venne riconosciuto nelle Costituzioni degli Stati Uniti del Nord America, così come nelle prime Costituzioni francesi. Tale diritto non è però presente nella maggior parte delle attuali Costituzioni (compresa quella italiana).

vedremo – rappresentava piuttosto una ben netta presa di posizione all'interno del dibattito sul ruolo del cittadino all'interno dello Stato e del rapporto tra i due.

Soprattutto riguardo a quest'ultimo punto, è importante sottolineare come lo studio di tale tema possa essere d'aiuto nella comprensione dei rapporti tra individuo, Stato e nazione in età contemporanea. Sebbene i *case studies* presi in esame siano solo due (quello italiano e quello tedesco) si potrà vedere, attraverso alcuni brevi riferimenti, come tale fenomeno sia caratterizzato da una certa transnazionalità: l'obiezione di coscienza è uno dei pochi fenomeni a oltrepassare i confini nazionali anche nei periodi in cui si andava verso una radicalizzazione dei confini (si pensi, per esempio, ai periodi tra le due guerre mondiali o al dibattito, che spesso sembrava un botta e risposta, tra gli obiettori delle due Germanie divise; ultimo esempio in ordine di tempo, ma estremamente significativo, può essere quello dei giovani obiettori di Israele).

Dunque, riepilogando: i motivi per i quali le richieste di tale diritto si ebbero solo a partire dal Novecento dipende principalmente da due fattori principali.

1) L'avvento dello Stato moderno che coincise col completamento del processo di costruzione dello Stato-nazione e che portò con sé la creazione di meccanismi di inclusione civica del cittadino all'interno della Nazione (tra i quali la coscrizione obbligatoria maschile); tali meccanismi erano dovuti all'incrocio di una serie di fenomeni spesso molto diversi tra loro (tra essi spicca la centralizzazione del potere dello Stato e un certo tipo di sfera culturale che produsse particolari significati sociali come, per esempio, il concetto di integrazione dell'individuo nella comunità nazionale attraverso le pratiche civiche di cui si fece portatore l'Illuminismo).

2) L'esperienza delle due guerre mondiali e la costruzione/elaborazione della loro memoria; tali fenomeni portarono non solo a un ripensamento del ruolo del cittadino all'interno dello Stato, ma anche alla rielaborazione del concetto di *guerra* e di quello di *pace*, che venivano ripensati anche sulla base del diritto di scegliere liberamente della propria vita.

La formalizzazione del servizio militare obbligatorio e universale come lo conosciamo oggi, cioè come istituzione fondamentale di uno Stato, fu molto tardo: solo a partire dal 1793, nella Francia della Rivoluzione, si può parlare di una vera e propria coscrizione obbligatoria, mentre in tutto il resto d'Europa tale istituzione si diffuse non prima dell'Ottocento. Fu lo Stato nazionale moderno a utilizzare il servizio militare

obbligatorio come una delle proprie principali istituzioni, legate al problema dell'integrazione e del ruolo dell'individuo all'interno del sistema statale. Su tali temi esistono diversi lavori¹¹⁴ che mirano soprattutto a sottolineare il carattere duale di tale istituzione. Da un lato, infatti, il servizio militare era ritenuto un "dovere civico" e un'espressione dei diritti civili e politici del cittadino. Nel concetto weberiano di Stato detentore del monopolio della violenza, il nesso tra servizio militare e cittadinanza è chiaro: la componente base dello Stato, che è il monopolio della violenza, viene esercitata dal popolo sovrano. In questa prospettiva il servizio militare universale diventa una parte fondamentale della democrazia. Dall'altro lato, invece, la coscrizione obbligatoria implica un aspetto che è difficile da riconciliare con la cittadinanza democratica: durante il servizio militare alcuni diritti fondamentali del coscritto vengono limitati attraverso una "educazione" militare che mira a sviluppare il rispetto per l'autorità e la subordinazione gerarchica e che richiede ai coscritti di essere disposti a sacrificare la propria vita per lo Stato, o per la Nazione. Il servizio militare obbligatorio tende, quindi, a diventare una "istituzione totale" che pretende di possedere il controllo assoluto sulle persone coscritte. In questo senso il servizio militare non è molto diverso da un asilo psichiatrico o una prigione, e come tale tenta di stabilire un micro-cosmo sociale al suo interno. Ma come istituzione totale la coscrizione ha una particolarità (che la rende diversa dalle forze militari professionali): essa mira non solo a stabilire un microcosmo al suo interno, ma anche a diffondere il suo modello di organizzazione sociale al resto della società attraverso un'educazione militare generalizzata. Esiste anche un ulteriore elemento, contrapposto a quelli precedentemente elencati: se infatti da un lato il servizio militare obbligatorio tende a diffondere il modello di organizzazione sociale militare all'esterno della caserma attraverso l'uso dell'educazione militare, dall'altro lato la società "esterna alla caserma" preme per entrare nella caserma implicando così una sorta di "socializzazione del militare"¹¹⁵. Quello tra mondo militare della coscrizione e società esterna è quindi un dialogo continuo all'interno del quale i due interlocutori cercano di influenzarsi a vicenda attraverso l'educazione dei coscritti da un lato e l'introduzione dei principi della cittadinanza civile nella formazione dei soldati di leva dall'altro.

¹¹⁴ Tra gli esempi già citati: Hippler, *Citizenship and discipline* cit.; Frevert, *A Nation in Barracks* cit.; Levi, *Consent, Dissent, and Patriotism* cit.

¹¹⁵ Per un approfondimento su tale tema cfr. Hippler, *Citizenship and discipline* cit. *Introduction*.

Infine, va sottolineato ancora come l'istituzione della coscrizione militare racchiuda al suo interno diversi significati talvolta in netto contrasto, significati che le assegnano un ruolo fondamentale nella costruzione (o ricostruzione) fisica e simbolica di uno Stato nuovo o di uno Stato che doveva risorgere dalle macerie di una guerra come potevano essere quelli dell'Italia del secondo dopoguerra o, ancor più, della giovane Repubblica Federale Tedesca o della Repubblica Democratica Tedesca. Ovviamente si parla di una particolare forma di Stato, basato sull'autonoma difesa militare effettuata da tutti i cittadini in armi. La situazione risulta ancora più complicata se si tiene conto del contesto europeo e delle proposte, discussioni e rifiuti di creare una Comunità Europea di Difesa.

Studiando la storia dell'obiezione di coscienza bisogna quindi tenere in considerazione tutti questi elementi, soprattutto se si vogliono approfondire i decenni del secondo dopoguerra in cui attraverso le proteste degli obiettori si tentava anche di rimettere in discussione tutto il sistema statale che si andava ricostruendo dopo le distruzioni della guerra.

Il termine "obiezione di coscienza" (con i suoi corrispettivi in francese, *objection de conscience*, e spagnolo, *objección de conciencia*) si diffuse nell'ambito del rifiuto al servizio militare a partire dalla fine della seconda guerra mondiale. L'espressione ricalcava l'inglese *conscientious objection*, utilizzato a partire dal 1916 per designare gli uomini che, per motivi di coscienza, si rifiutavano di prestare il servizio militare (diventato universale e obbligatorio in Gran Bretagna proprio nel corso del primo conflitto mondiale)¹¹⁶. Da allora tale termine divenne di uso comune nel mondo anglosassone.

L'etimologia fa risalire il termine al latino *obicere* (composto di *ob* e *iacere* = gettare avanti/contro, opporre) e *conscire* (composto di *cum* e *scire* = con sapere, essere consapevole). L'obietto di coscienza è quindi colui che si oppone perché consapevole della situazione e di ciò che avviene in lui (si sottolinea qua come l'uso del termine

¹¹⁶ Su tale origine cfr. John Rae, *Conscience and Politics. The British Government and the Conscientious Objector to Military Service, 1916-1919*, Oxford University Press, London 1970, pp. 68-69; Guy F. Hershberger, Albert N. Keim, Hanspeter Jecker, *Conscientious Objection in Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, accessibile alla pagina: <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/C6664.html> (ultima consultazione 27.11.2012). Prima della Grande Guerra il termine *Conscientious objection* era stato utilizzato nel 1898 all'interno del Vaccination Act inglese per riconoscere il diritto di non sottoporre i propri figli alle vaccinazioni obbligatorie. Non ho trovato riferimenti all'utilizzo di tale termine in altri contesti prima di tale data.

coscienza accentui il carattere individuale del concetto di obiezione; diversamente sarebbe stato per termini come “morale” o “etica”, che avrebbero spostato piuttosto verso una “idea condivisa”). I termini “obiezione di coscienza” conferiscono, inevitabilmente, una connotazione positiva al gesto del rifiuto che ha per lungo tempo rallentato la diffusione di questa espressione nei paesi come l’Italia dove questa pratica risultava inaccettabile. È comunque solo dopo l’esperienza della seconda guerra mondiale che tale termine ha potuto diffondersi con sempre maggior fortuna nell’Europa continentale, a dimostrazione di come negli anni Cinquanta assieme ai termini cambino anche la concezione del diritto di libera scelta e di coscienza: l’esperienza delle due dittature nazista e fascista, così come l’inizio dei processi contro i crimini di guerra e contro il “un ordine è un ordine” che troverà il suo più famoso utilizzo nel 1961, durante il processo Eichmann (e nei relativi celebri resoconti di Hannah Arendt)¹¹⁷, sembrano aver influito anche in questo campo.

In precedenza, i termini usati nei paesi europei per indicare chi si rifiutava di indossare la divisa, di impugnare le armi, di non obbedire agli ordini militari o decideva di non voler più servire nell’esercito avevano una forte accezione negativa che poteva variare di intensità: *renitente/refrattario/disertore* (italiano), *réfractaire/déserteur* (francese), *deserter* (inglese), *prófugo/desertor* (spagnolo), *Fahnenflüchtiger* (tedesco), *overloper* (olandese). A partire dagli anni Cinquanta¹¹⁸ questi termini vengono progressivamente abbandonati per lasciare il posto alla *obiezione di coscienza*, mentre nei paesi del nord e del centro Europa si avranno soluzioni differenti, come *Dienstweigerung* nei Paesi Bassi, o *Militærnekter* in Norvegia; in tedesco i termini potranno essere diversi, con sfumature che servono a precisare il momento dell’obiezione e il concetto di servizio militare: *Kriegsdienstverweiger* (obiettore al servizio di guerra), *Wehrdienstverweiger* (obiettore del servizio militare), *Wehrpflichtverweiger* (obiettore del dovere militare).

È interessante notare anche come in questi ultimi termini manchi il riferimento esplicito alla “coscienza” che, come nel caso della Costituzione della Repubblica Federale Tedesca, veniva aggiunta a ulteriore specificazione (*Kriegs/Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen*), con lo specifico intento di richiamare subito alla mente ragioni personali, legate piuttosto alla sfera etica privata che

¹¹⁷ Hannah Arendt, *La banalità del male – Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Torino 2003 [ed. orig. *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, New York 1963].

¹¹⁸ Per la Gran Bretagna già a partire dalla Prima Guerra Mondiale, come si è visto.

non a quella politica, in chi rifiuta, quasi a voler insistere su dei principi morali per nascondere la componente politica del rifiuto.

La teorizzazione vera e propria di un *diritto* all'obiezione iniziò solo nel Novecento, mentre il suo riconoscimento da parte delle istituzioni europee e internazionali, nonché la sua registrazione nella legislazione di numerosi Stati, è un fenomeno relativamente recente. Furono le nazioni di tradizione protestante, con l'eccezione della confessionalmente mista Svizzera (che invece teorizzava la milizia popolare), ad adottare per prime misure e leggi che permisero agli obiettori di coscienza di vivere in accordo con le proprie convinzioni di natura non violenta. Diversamente nelle nazioni cattoliche, dove i pochi obiettori di coscienza (come abbiamo già rilevato nella gran maggioranza testimoni di Geova o anarchici) venivano sempre puniti per tale scelta.

1.2.1 La diffusione del diritto giuridico all'obiezione di coscienza nel Novecento in Europa

Con l'eccezione dell'Olanda, che garantì la dispensa dal servizio militare per brevi periodi già nel 1549 e nel 1580¹¹⁹, fu la Gran Bretagna il primo paese a permettere la possibilità di non prestare servizio militare nel 1757 per ragioni religiose. Nello stesso anno anche alcuni stati nordamericani (ancora sotto il dominio inglese) riconobbero tale diritto: la Pennsylvania nei confronti dei quaccheri, dei mennoniti e degli obiettori delle armi per motivi religiosi, mentre lo Stato di New York lo accordò ai quaccheri e il Maine ai quaccheri e agli *shakers*. Il mondo anglosassone è però una vera eccezione nella storia della coscrizione obbligatoria: nel Regno Unito la coscrizione universale maschile cadde in disuso all'inizio dell'Ottocento, mentre nei domini coloniali essa non fu mai adottata. Anche le ex-colonie britanniche (Usa, Canada, Australia e Nuova Zelanda) non adottarono la coscrizione obbligatoria, al contrario di quanto fecero le ex-colonie spagnole dell'America Latina, dove l'obbligo di servire nell'esercito rimase a lungo la norma.

¹¹⁹ L'Olanda era la patria del fondatore della confessione cristiana dei Mennoniti (che prendono il nome da Menno Simons) e, probabilmente, la ferma asserzione di nonviolenza e di rifiuto di impugnare le armi può aver incentivato le autorità a riconoscere gli obiettori mennoniti e a consentir loro di prestare un servizio non armato nella vigilanza territoriale e nella costruzione di fortificazioni.

Le uniche due eccezioni nella storia britannica si ebbero durante o a ridosso delle due guerre mondiali. Nel 1916 il governo britannico introdusse la coscrizione militare poiché il reclutamento dei volontari non teneva il passo con le perdite al fronte¹²⁰. Si trattava però di una misura estremamente controversa che fin da subito, anche se dopo lunghe e accese discussioni all'interno del parlamento, fu completata da una clausola che permetteva l'obiezione di coscienza. Si stima che circa 16.000 uomini britannici abbiano fatto domanda di rifiutare il servizio militare durante la Prima Guerra Mondiale (le commissioni ne riconobbero meno di un terzo che poté servire in guerra in reparti sanitari) mentre furono circa 4.000 gli obiettori negli Stati Uniti¹²¹. L'Irlanda, che all'epoca era ancora parte del Regno Unito, fu invece esclusa dalla coscrizione (si temeva una rivolta nei territori dove la situazione era già piuttosto tesa a causa delle istanze indipendentiste). Dopo la fine della prima guerra mondiale la coscrizione nel Regno Unito venne abolita; venne però nuovamente reintrodotta, sempre corredata dal diritto di obiezione, dal 1939 al 1960 per far fronte ai bisogni militari della seconda guerra mondiale e, subito dopo, come precauzione nel contesto della guerra fredda.

Nell'Europa continentale le cose andarono diversamente. Il primo esempio di dispensa dal servizio militare fu quello concesso, all'inizio dell'Ottocento, da Napoleone ai protestanti anabattisti. Ma la norma decadde insieme al regime napoleonico.

Si dovette quindi aspettare il Novecento perché il diritto di obiezione di coscienza al servizio militare venisse riconosciuto in altri paesi, ovvero: Norvegia (1900), Danimarca (1917), Svezia (1920) e Finlandia (1931). Come si è già accennato in precedenza, non è un caso che siano stati i paesi protestanti a riconoscere per primi il diritto di obiezione (con alcune eccezioni come l'Olanda). E non è un caso che i paesi cattolici dell'Europa – a eccezione dell'Irlanda, che però subiva l'influenza britannica – abbiano impiegato mezzo secolo in più dei paesi protestanti per riconoscere il diritto di obiezione. La Francia e il Lussemburgo, infatti, lo riconobbero solo nel 1963, il Belgio nel 1964, l'Italia nel 1972, la Spagna e il Portogallo nel 1976, quando questi due paesi intrapresero la democratizzazione dopo le lunghe dittature di Franco e Salazar.

Lo scarto temporale nel riconoscimento del diritto di obiezione di coscienza fra paesi di tradizione protestante e paesi di tradizione cattolica è, come si è visto, probabilmente originato dalle conseguenze politiche delle differenti percezioni

¹²⁰ John Rae, *Conscience and Politics. The British Government and the Conscientious Objection to Military Service 1916-1919*, Oxford University Press, London 1970.

¹²¹ Prasad and Smythe, *Conscription: A World Survey*, p. 56.

teologiche sul ruolo dei fedeli all'interno della comunità e, quindi, dei singoli cittadini all'interno dello Stato; esse dipendono dalla differente percezione del rapporto con Dio, che nei paesi protestanti era diretto e legato a una responsabilità personale del singolo per le proprie azioni, mentre la percezione cattolica era caratterizzata dal bisogno di una mediazione (della Chiesa) nel rapporto col divino e quindi era segnata da una responsabilità corporativa sulle questioni morali, che dovevano essere gestite attraverso decreti e decisioni papali. Queste differenze risulteranno più evidenti nel corso di questa ricerca, quando cioè si andranno ad analizzare a fondo i *case studies*. Per ora è importante sottolineare solo come la situazione nei paesi cattolici (non solo europei) fosse, nella maggioranza dei casi, molto diversa da quella dei paesi protestanti.

Il secondo elemento da tenere in considerazione nello studio del lento percorso verso il riconoscimento del diritto di obiezione di coscienza al servizio militare in Europa è – anche questo elemento è già stato accennato – il fenomeno delle due guerre mondiali. Esse costituirono due eventi che portarono una veloce accelerazione nella discussione sul diritto di obiezione, e non solo nei paesi cattolici. Durante e dopo entrambe le guerre la discussione sull'obiezione divenne molto vivace e accesa, in particolare dopo la seconda guerra, tanto da poter dire che essa sia stata uno spartiacque nel dibattito pubblico e abbia assolto la funzione di “idea trasformatrice” che portò da una visione della coscrizione come *dovere* al concetto di obiezione di coscienza come *diritto*.

Uno dei tanti paesi in cui si può ripercorrere questo processo è il Belgio. In Belgio già nel 1933 due anarchici nonviolenti, Lio Campion e Hem Day (pseudonimo di Marcel Dieu), fecero parlare di sé sui giornali quando si rifiutarono di prestare servizio militare. L'effetto del loro rifiuto, che cercarono di pubblicizzare il più possibile, riuscì solo ad aumentare l'interesse per questo tema da parte dei circoli umanisti che si adoperavano per il riconoscimento di alcuni diritti civili. Era ancora troppo presto. Ci vollero altri quindici anni e una guerra perché la vera battaglia per il diritto all'obiezione di coscienza scoppiasse definitivamente: solo col rifiuto di impugnare le armi del cattolico Jean van Lierde nel 1949 iniziarono, infatti, le prime interrogazioni parlamentari a riguardo e i primi movimenti di supporto, che però condussero a una legge sull'obiezione solo nel 1963.

Come già detto, si trattava di un processo simile a quello di molti paesi europei. Anche nei Paesi Bassi, per esempio, la storia fu analoga a quella belga e l'obiezione di coscienza venne riconosciuta dalla legge solo nel 1962. Un aspetto della situazione

olandese che può essere interessante notare in questa sede è che a partire dalla seconda guerra mondiale fino al riconoscimento del diritto di obiezione negli anni Sessanta gli obiettori non venivano rinchiusi in carcere, bensì mandati a Veenhuizen, una sorta di “paese-carcere” dove venivano inviate le persone classificate come “asocialen” dalle istituzioni (quindi non solo obiettori, ma anche disoccupati considerati “pericolosi”, rom, vagabondi, ecc)¹²². In questo modo lo Stato, attraverso la classificazione come persone deviate (“asocialen”), tentava di delegittimare gli obiettori dal diritto di richiedere la libertà di scelta. Era un metodo molto simile alla classificazione degli obiettori come “malati mentali” o in preda a “delirio religioso” che veniva spesso utilizzata in Italia anche dopo la seconda guerra mondiale.

Agli inizi degli anni Cinquanta l’obiezione di coscienza, nel senso del “diritto a non uccidere”, era riconosciuta, tra le nazioni che aveva partecipato alla seconda guerra mondiale (o che comunque l’avevano subita), in Gran Bretagna, Stati Uniti, Danimarca, Svezia, Norvegia, Finlandia. Nel mondo: 24 nazioni non avevano coscrizione obbligatoria, altre 18 nazioni avevano la coscrizione ma riconoscevano il diritto all’obiezione di coscienza, 34 nazioni (più della metà latine e cattoliche) non permettevano alcuna alternativa alla coscrizione obbligatoria.

Nei paesi che riconoscevano il diritto di obiettare, i modelli di servizio civile erano principalmente due, come spiega Patrick Bernhard nel suo libro *Zivildienst*.¹²³ Da un lato c’era il modello dei paesi nordici in cui la possibilità di servizio civile era vista come una forma di compensazione per il rifiuto del servizio militare attraverso il servizio alla comunità; dall’altro lato c’era il modello europeo continentale dove lo Stato si presentava come un datore di lavoro, in cui gli obiettori erano ospitati in campi di impostazione militare e il servizio era solitamente più lungo del periodo di servizio militare. Questo secondo modello si avvicinò ben presto al modello anglo-americano, impiegando cioè l’obiettore in strutture private mentre lo Stato mantenne solo una funzione di controllo.

Se la maggioranza dei paesi europei raggiunsero il diritto di obiezione tra l’inizio degli anni Sessanta e la metà degli anni Settanta, non mancano però eccezioni

¹²² Henny Zwart, *Er waren er die niet gingen. Vijftien eeuwen straf voor Indonesiëweigeraars*, Stichting, Amsterdam 1995; Adrienne Dercksen and Loes Verplanke, *Geschiedenis van de onmaatschappelijkheidsbestrijding in Nederland, 1914-1970*, Meppel, Amsterdam, 1987; Ben Maandag and Tonny van der Mee, *De ‘asocialen’. Heropvoeding in Drentse kampen*, Donker, Rotterdam, 2005.

¹²³ Patrick Bernhard, *Zivildienst zwischen Reform und Revolte. Eine bundesdeutsche Institution im gesellschaftlichen Wandel (1961-1982)*, Oldenbourg, München 2005, pp. 12-26.

significative come per esempio la Grecia (dove però, soprattutto negli anni Cinquanta, bisogna tenere in considerazione le forti tensioni con la Turchia e, in seguito, il regime instaurato in seguito al colpo di Stato detto “dei Colonnelli”). In Grecia si dovette aspettare addirittura il 1997 per veder riconosciuto tale diritto. Dopo forti pressioni da parte del Parlamento Europeo, il parlamento greco arrivò ad approvare una legge che contemplava la possibilità di un servizio civile alternativo; ma tale servizio era concesso solo a “obiettori di coscienza religiosi”, termine che si riferiva unicamente ai membri della Chiesa Ortodossa i quali, tra l’altro, mai avevano supportato gli obiettori di coscienza nelle loro battaglie né, tanto meno, promosso il diritto alla libera scelta.

Un’altra eccezione significativa è quello dell’Unione Sovietica. Anche in questo paese l’obiezione di coscienza non fu riconosciuta, se non per un brevissimo periodo: nel gennaio 1919, infatti, Lenin aveva firmato un decreto del Concilio dei Commissari del Popolo nel quale si riconosceva il diritto all’obiezione per motivi religiosi, ma già nel 1929, sotto Stalin, il decreto non fu più valido. Ancora oggi in Russia non è riconosciuto il diritto di obiezione di coscienza; seppur già dal 1994 ci siano discussione e bozze di legge a riguardo, non si è ancora giunti a un accordo e a una approvazione definitiva.

Tra i paesi del “blocco sovietico” il primo a veder riconosciuto il diritto all’obiezione fu – come vedremo in seguito – la Repubblica Democratica Tedesca. Dal 1964 fu legalmente permesso nella Germania est di prestare un servizio alternativo al servizio militare, permesso che era però difficilmente concesso. Gli altri paesi del blocco sovietico dovettero aspettare l’indebolirsi del controllo dell’URSS, quindi crollo del comunismo e la rinnovata indipendenza nazionale per vedere riconosciuto il diritto all’obiezione: la Polonia nel 1988, l’Ungheria nel 1989, la Lituania nel 1990, l’Estonia nel 1991, la Cecoslovacchia nel 1992 (poi sia Repubblica Ceca che Slovacchia mantennero tale diritto), l’Ucraina nel 1996, la Bulgaria nel 1998.

Anche all’interno delle organizzazioni internazionali le cose non andarono molto diversamente: quasi nessuna organizzazione pose il problema del diritto all’obiezione di coscienza al servizio militare prima della fine del secolo. La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948), per esempio, non riconosceva tale diritto e si dovette aspettare diversi decenni perché la Commissione dei Diritti Umani delle Nazioni Unite riconoscesse formalmente il diritto all’obiezione di coscienza in quanto derivato dal diritto di libertà di pensiero, coscienza e religione. La Commissione per i diritti dell’uomo dell’ONU aveva affrontato per la prima volta la questione solo il 22 marzo

1971 con la Risoluzione 11B, che consigliava a tutti gli Stati della comunità internazionale di aggiornare le proprie legislazioni inserendo il riconoscimento dell'obiezione di coscienza al servizio militare (ove esso non fosse già presente). La Commissione tornò sul tema nuovamente l'11/2/1976, il 12/3/1980 e il 12/3/1981 con delle Risoluzioni riguardanti l'obiezione di coscienza.

Nel 1982, infine, nella 35° sessione vennero espressi alcuni principi fondamentali riguardanti l'obiezione di coscienza:

1. deve essere riconosciuto il diritto di rifiutare il servizio militare quando questo è impiegato per favorire la politica di apartheid, oppure è impiegato in una guerra di aggressione o per intraprendere illegali pratiche militari;
2. deve essere riconosciuto il diritto di rifiutare il servizio di leva per motivi di coscienza. Esso può essere sostituito con un servizio alternativo nel campo del sociale o per favorire il progresso economico del proprio Paese;
3. si deve favorire l'asilo politico o il diritto di transito alle persone costrette a lasciare il proprio Paese per ragioni di obiezione di coscienza¹²⁴.

Nel 1989, infine, la Commissione sui diritti umani riconosce ancora una volta l'obiezione di coscienza come una manifestazione riconosciuta dal diritto di libertà di pensiero, coscienza e religione (Risoluzione 1989/59), ma come le precedenti risoluzioni tale diritto non viene fissato nella giurisprudenza internazionale. Con la risoluzione 1998/77, viene nuovamente consolidato il diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare, ma ancora una volta esso non viene fissato nella legge. Queste indecisioni su tale questione portano a continue interrogazioni della Commissione da parte di paesi che non riconoscono tale diritto. Nel 1993 è la Repubblica di Corea a interrogare la Commissione che in un commento generale della Commissione dei diritti umani specifica che:

The Covenant does not explicitly refer to a right to conscientious objection, but the Committee believes that such a right can be derived from article 18, inasmuch as the obligation to use lethal force may seriously conflict with the freedom of conscience and the right to manifest one's religion or belief (para. 11)¹²⁵.

¹²⁴ Silenzi, *L'obiezione di coscienza al servizio militare nel diritto internazionale* cit., pp. 11-12.

¹²⁵ Cfr. L.T.K. v. Finland, communication No. 185/1984. Il testo è citato in *Conscientious objection to Military Service*, United Nations Publication, New York and Geneva 2012, p. 10.

Nel 2004 la Commissione dei Diritti Umani delle Nazioni Unite ritorna sulla questione sempre perché interrogata se il diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare fosse compreso o no nell'articolo 18 sulla libertà di pensiero, coscienza e religione. La commissione concluse positivamente e aggiunse:

[...] article 8 of the Covenant itself neither recognizes nor excludes a right of conscientious objection. Thus, the present claim is to be assessed solely in the light of article 18 of the Covenant, the understanding of which evolves as that of any other guarantee of the Covenant over time in view of its text and purpose¹²⁶.

Nonostante le continue Risoluzioni e le specificazioni da parte della Commissione dei Diritti Umani che ribadisce come il diritto all'obiezione sia compreso nel diritto di libertà di pensiero, coscienza e religione, il riconoscimento del diritto di obiezione di coscienza al servizio militare rimane ancora oggi una consistente omissione nella lista dei diritti umani garantiti internazionalmente dalle Nazioni Unite.

Diversamente accadde nell'Unione Europea. La prima istituzione europea a riconoscere l'obiezione di coscienza al servizio militare fu l'Assemblea parlamentare del Consiglio dell'Unione Europea. L'argomento fu toccato per la prima volta nel 1965, quando Amnesty International, riferendosi all'articolo¹²⁷ della *Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* del 1950, chiedeva che si includesse anche la libertà di coscienza e di obiezione al servizio militare. La Commissione giuridica del Consiglio d'Europa formulò quindi la richiesta di elaborare un rapporto dettagliato sull'obiezione di coscienza al servizio militare nell'ambito delle legislazioni dei paesi membri (Doc. n. 2170/67 – Consiglio d'Europa). Fu incaricato (4

¹²⁶ Communications Nos. 1321/2004 and 1322/2004, Views adopted on 3 November 2006. Il testo è citato in *Conscientious objection to Military Service*, United Nations Publication, New York and Geneva 2012, p. 11.

¹²⁷ “Articolo 9 - Libertà di pensiero, di coscienza e di religione.

1. Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti.

2. La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e costituiscono misure necessarie, in una società democratica, per la pubblica sicurezza, la protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica, o per la protezione dei diritti e della libertà altrui”, in *Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, firmata a Roma il 4 novembre 1950.

luglio 1966) l'Istituto Max Planck di diritto pubblico comparato e di diritto internazionale di Heidelberg di portare avanti una ricerca sulla situazione giuridica degli obiettori di coscienza negli Stati membri europei¹²⁸.

Nonostante le statistiche presentate nel rapporto mostrassero come gli Stati che avevano riconosciuto il diritto all'obiezione di coscienza non avessero visto un grosso ricorso dei giovani al servizio civile sostitutivo (anche se queste statistiche non rispecchiavano fedelmente la realtà poiché omettevano di segnalare quanto in certi paesi fosse complicato accedere a tale diritto) il 16 gennaio 1967 venne finalmente adottata la Risoluzione n. 337/1967 che si basava sul diritto universale delle persone di rifiutare l'obbligo di leva per motivi religiosi e/o convinzioni personali e che recitava:

Persons liable to conscription for military service who, for reasons of conscience or profound conviction, arising from religious, ethical, moral, humanitarian, philosophical or similar motives, refuse to perform armed service shall enjoy a personal right to be released from the obligation to perform such service. This right shall be regarded as deriving logically from the fundamental rights of the individual in democratic Rule of Law states which are guaranteed in Article 9 of the European Convention on Human Rights¹²⁹.

Infine, il diritto di obiezione di coscienza fu introdotto nella Carta Fondamentale dei Diritti dell'Unione Europea (2000) dove si prevedeva l'esistenza del diritto di obiezione di coscienza, ma, con un paradosso, si lasciava alle singole nazioni la possibilità di applicare tale legge¹³⁰. Il Consiglio parlamentare dell'Unione Europea tornò infine sull'argomento nella risoluzione 1518 del 23 maggio 2001, raccomandando che il diritto di obiezione di coscienza venisse formalmente incorporato nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo¹³¹.

¹²⁸ Silenzi, *L'obiezione di coscienza al servizio militare nel diritto internazionale* cit., pp. 17-18.

¹²⁹ A.1 e A.2 del *Besic Principles of the Resolution 337 (1967) on the right of conscientious objection* pubblicato dopo l'*Assembly Debate* on 26th January 1967 (22nd Sitting) (see Doc. 2170, report of the Legal Committee). Il testo integrale della Risoluzione si può trovare nel sito del Council of Europe alla pagina: <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta67/ERES337.htm> (ultima consultazione 26.10.2012).

¹³⁰ Art. 10.2 della Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea: "Il diritto all'obiezione di coscienza è riconosciuto secondo le leggi nazionali che ne disciplinano l'esercizio" il testo integrale della Carta si può trovare alla pagina http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_it.pdf (ultima consultazione 25.10.2012).

¹³¹ Per un approfondimento su tale tema si cfr. Biesemans, *L'obiezione di coscienza in Europa* cit.

Capitolo 2

Il rifiuto delle armi in Italia: dall'Unità alla seconda guerra mondiale

2.1. Le proteste contro la guerra e i primi obiettori italiani del Novecento

2.1.1 Le proteste contro la guerra e i primi obiettori: dall'unità d'Italia alla fine del secolo

La storia dell'obiezione di coscienza italiana iniziò ben prima che tale diritto venisse riconosciuto dalla legislazione nazionale, conquistato solo dopo lunghe battaglie combattute a più livelli (quello giuridico, quello sociale e quello culturale) a partire dalla fine della seconda guerra mondiale. Esistono però alcuni esempi di rifiuto di servire nell'esercito avvenute prima di tale data che in molti casi rappresentano dei precedenti ben presenti nelle memorie collettive italiane.

Gli episodi di resistenza alla leva universale introdotta in tutto il regno all'indomani dell'unificazione potevano essere dovuti a una serie di diverse motivazioni. Esisteva un problema "tecnico", legato all'organizzazione in un unico corpo dei vari eserciti preunitari, che contribuì ad alimentare le polemiche contro l'esercito regio sostenute soprattutto da nostalgici dei Borbone e dai cattolici intransigenti – nel più ampio contesto delle resistenze e dei malumori contro l'unificazione. Le tensioni erano tanto più vive dal momento che questo nuovo esercito fu subito chiamato a intervenire contro il fenomeno del brigantaggio, esploso quasi in una guerra civile nelle regioni meridionali.¹ C'erano le resistenze dei contadini, soprattutto delle regioni meridionali, per cui la leva era una novità assoluta e diventava, insieme alle nuove tasse, uno dei simboli dei carichi, se non dei soprusi, imposti dal nuovo Stato. Il peso di vedersi

¹ Su tale questione si veda, per esempio, Massimo Mazzetti, *Dagli eserciti pre-unitari all'esercito italiano*, "Rassegna storica del Risorgimento", 4, 1972, pp. 563-592; Marco Rovinello, *Disegnare la Naja. Rappresentazioni della leva in Italia fra nation-building e antimilitarismo (1861-1914)*, "Memoria e ricerca", 44, 2013, pp. 43-72; Salvatore Lupo, *Il grande brigantaggio. Interpretazione e memoria di una guerra civile*, in *Storia d'Italia*, Annali 18, *Guerra e Pace*, a cura di Walter Barberis, Einaudi, Torino 2002, pp. 463-502, in particolare pp. 493-498 per l'ampiezza e la ferocia dello scontro e l'opportunità di considerarlo – scelta rivendicata da Lupo sin dal titolo del suo saggio – una vera e propria guerra civile.

sottrarre per un lungo periodo giovani nel pieno delle forze è stato immortalato anche in varie testimonianze letterarie, la più celebre probabilmente è quella del servizio militare di Ntoni e della morte nella battaglia di Lissa si Luca, nel romanzo naturalista *I Malavoglia* di Giovanni Verga (1881).

Anche diversi repubblicani, mazziniani e garibaldini avevano motivi di protestare contro l'istituzione sabauda: critiche, attacchi e sarcasmi contro i militari erano pertanto un tema ricorrente nella stampa "democratica", tanto più nel primo decennio post-unitario, quando l'esercito fu impiegato per l'ordine pubblico, per reprimere gli ultimi slanci mazziniani e garibaldini e diede pessima prova nella cosiddetta terza guerra d'indipendenza (1866). In questo quadro, l'anti-monarchismo poteva diventare aperto antimilitarismo, assumendo dei caratteri assonanti con una concezione pacifista "moderna". Questo aspetto si accentuò in seguito alla nascita, anche in Italia, di un movimento operaio, socialista e anarchico, che avviò esplicitamente una propaganda nelle caserme. Lo storico militare Virginio Ilari ha proposto di far risalire proprio a questi episodi l'origine del pacifismo e dell'antimilitarismo italiano, riferendosi in particolare alle proposte di una propaganda sistematica nelle caserme formulate dall'internazionalista Tito Zanardelli al Congresso socialista universale del 1877.² Tale interpretazione appare eccessiva e ci pare più corretto ridimensionarla, seguendo lo storico del movimento operaio Renato Zangheri: la questione della propaganda nelle caserme è stato un tema classico della Prima Internazionale, e non va letto tanto come incitamento a un rifiuto etico, quanto nel contesto di un programma rivoluzionario; si trattava di avvicinare i soldati agli ideali della rivoluzione sociale e a convincerli, in caso di insurrezione, a schierarsi con la rivolta popolare, portando con sé le armi³.

Quel che ci interessa sottolineare è che in questo periodo una certa opinione antimilitarista prende forma come tema politico e letterario, in particolare negli ambienti del movimento letterario "sovversivo" e "antiborghese" della Scapigliatura che in parte coincidono con quelli in cui muove i primi passi il movimento operaio italiano all'indomani della Comune di Parigi⁴. Si sfoglino per esempio le pagine di uno dei

² Virginio Ilari, *Storia militare della prima Repubblica*, Nuove Ricerche, Ancona 1994, p. 371.

³ Renato Zangheri, *Storia del socialismo italiano*, I, *Dalla rivoluzione Francese a Andrea Costa*, Einaudi, Torino 1993, pp. 483-484. Si può qui portare a esempio il modo in cui il III Congresso della Federazione Italiana dell'Internazionale del 1876, ha ribadito la necessità della propaganda nelle caserme.

⁴ Non è questa la sede per una rassegna bibliografia esaustiva su questi temi, oggi marginali ma che per un periodo hanno alimentato molte ricerche; ci limitiamo a rimandare a Zangheri, *Storia del socialismo italiano*, I cit., capp. III (*Preludio italiano*), IV (*La Comune di Parigi*), V (*«L'Internazionale è il sole*

principali periodici scapigliati, il “Gazzettino rosa”, tra il 1869 e il 1872⁵, oppure si pensi al racconto poi diventato famosissimo di Camillo Boito, *Senso* – il cui coprotagonista maschile, Remigio, è un sordido tenente (peraltro dell’esercito austriaco) seduttore, mentitore e imboscato, finché la contessa veneziana sedotta non riuscirà a farlo fucilare dalla giustizia militare⁶.

Da questi ambienti letterari esce anche un’opera molto più radicale, quella di Iginio Ugo Tarchetti (1839-1869), citato talvolta come il vero precursore dell’obiettore di coscienza⁷. Nel suo più famoso romanzo, *Una nobile follia* (1867),⁸ Tarchetti racconta la storia di un giovane che diserta (è questa la “nobile follia”) perché, dopo aver ucciso un nemico in battaglia, ha dei rimorsi di coscienza e inizia a considerare l’uccisione, anche in battaglia, un “atroce assassinio”. Le parole con le quali l’autore descrive il significato dell’arruolamento e della coscrizione sono molto esplicite:

Si manda loro un ordine che significa: – Vi avvertiamo che siete chiamato nelle file dell’esercito [...], vi abbiamo visitato e abbiamo trovato la vostra dentatura sana, e i vostri muscoli forti: d’ora innanzi non sarete più un uomo come gli altri, non avrete più dei diritti e dei doveri, una volontà, una coscienza, dei desideri come gli altri; rinuncerete a tutto; [...] marcerete al suono di un tamburo, e conterete *uno* e *due*; imparerete come si fa ad ammazzare un uomo, a spiarlo, ad appostarsi sulla sua via, a superarlo nella bontà delle armi e nella rapidità delle mosse; questa cognizione chiamerete tattica e strategia, e la eleverete al grado di scienza: dopo ciò avrete sempre con voi un mostro enorme e

dell’avvenire»); Claudio Giovannini, *La cultura della “Plebe”. Miti, ideologie, linguaggio della sinistra in un giornale d’opposizione dell’Italia liberale (1868-1883)*, Franco Angeli, Milano 1984.

⁵ Per una panoramica su questo giornale, nato in ambienti scapigliati in letteratura e repubblicani in politica, e quindi diventato uno dei veicoli dell’internazionalismo nel contesto italiano, cfr. Umberto Gualdoni, *Rapporto su «Il Gazzettino Rosa»*, “Otto/Novecento”, VII, 1, gennaio-febbraio 1983, pp. 81-128; rimando inoltre a Giuseppe Farinelli, *La Scapigliatura. Profilo storico, protagonisti, documenti*, Carocci, Roma 2003.

⁶ Si veda, tra le altre cose: Aberto Asor Rosa, *L’epopea tragica di un popolo no guerriero*, in *Storia d’Italia*, Annali 18, *Guerra e pace* cit., pp. 860-861 (il saggio alle pp. 839-918).

Si tenga presente, peraltro, che gli scapigliati potevano essere antimilitaristi contro l’esercito sabaudo, ma che comunque erano legati agli ambienti mazziniani e garibaldini e quindi non erano affatto pacifisti nel senso moderno termine.

⁷ Mario Isnenghi, *Le guerre degli italiani. Parole, immagini, ricordi 1848-1945*, Il Mulino, Bologna 2005³ intitola *Un obiettore precoce* il paragrafo dedicato al romanzo di Tarchetti, *Una nobile follia* (cfr. pp. 219-220).

⁸ Iginio Ugo Tarchetti, *Una nobile follia (Drammi della vita militare)*, Treves, Milano 1869. Ho usato la versione elettronica del testo, disponibile online: http://www.liberliber.it/mediateca/libri/t/tarchetti/una_nobile_follia/pdf/tarchetti_una_nobile_follia.pdf, da cui sono tratte tutte le citazioni. La più recente edizione a stampa è quella curata da Roberto Carnero (Oscar Mondadori, Milano 2004), da tempo fuori commercio.

spaventevole che sarà al vostro fianco, che imporrà qualunque obbligo alla vostra volontà e alla vostra coscienza, a cui sarete pienamente venduto, e che si chiamerà *disciplina*.

[...] Così si uccide un uomo e si forma un soldato⁹.

La vita militare, dunque, uccide la moralità dell'uomo. Quella di Tarchetti, che era stato soldato nell'esercito italiano impiegato nella guerra contro il brigantaggio, tra il 1861 e il 1863, è una polemica contro il militarismo dilagante nella società in cui viveva oltre che una polemica contro quel mondo borghese che trovava nel militarismo e nella guerra scopo e nutrimento. Il romanzo ebbe due ristampe e, come spiega l'autore nella prefazione alla seconda edizione, sembra aver avuto anche una discreta diffusione. Tuttavia la "contro-educazione antimilitarista di Tarchetti è [...] una goccia nel mare": sul "piano dei numeri e quindi dell'efficacia sul grande pubblico, la voce controcorrente del refrattario esce schiacciata dal confronto" con la letteratura apologetica, di stampo militarista, incarnata in particolare da Edmondo De Amicis con i suoi *Bozzetti di vita militare*¹⁰.

Per trovare dei dibattiti più diffusi sulla questione militare bisogna aspettare qualche decennio. In Italia i primi esempi di antimilitarismo militante in tempo di guerra contro il servizio militare a poter essere definiti "pacifisti" nel senso più ampio e moderno del termine furono suscitati dalle avventure coloniali.¹¹ Fu la sconfitta nella battaglia di Dogali (nella cui circostanza una colonna di soldati italiani venne distrutta, il 26 gennaio 1887) a far scoppiare le prime reazioni nel paese: i resoconti della sconfitta, riportati con enfasi sui giornali dell'epoca assieme ad articoli di inchiesta sulla sconfitta che continuarono per settimane,¹² impressionarono fortemente l'opinione pubblica, tanto che non molti giorni dopo iniziarono i primi raduni nelle piazze per protestare contro il

⁹ Tarchetti, *Una nobile follia* cit., pp. 84-85.

¹⁰ Isnenghi, *Le guerre degli Italiani* cit., p. 220. Scrive ancora nel 1880 Felice Cameroni, uno dei critici letterari più in vista della Scapigliatura, disgustato dai bozzetti deamicisiani, tutti per il trono e per l'esercito: "Quando penso, che in Francia la giovane letteratura ci dà sulla vita militare e sulla guerra i *Contes du lundi* e le *Soirées de Medan* e che da noi è pochissimo apprezzata la *Nobile follia* di Tarchetti ed acclamato con entusiasmo l'autore dei *Bozzetti militari*, mi domando, se il manierismo idealista e la retorica ottimista non siano una malattia cronica del nostro paese. E dire, che tale epidemia la si constata in ogni manifestazione letteraria!"; "Il Sole", 24 aprile 1880 [recensione a le *Soirées de Medan*] cit. in *La pubblicistica nel periodo della Scapigliatura. Regesto per soggetti dei giornali e delle riviste esistenti a Milano e relativi al primo ventennio dello Stato unitario: 1860-1880*, a cura di Giuseppe Farinelli, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1984, p. 1372

¹¹ La storiografia italiana è abbastanza concorde sul trovare i primi esempio di antimilitarismo militante nella campagna d'Abissinia. Cfr. per esempio Ilari, *Storia militare della Prima Repubblica* cit., pp. 371 e ss.

¹² Si veda, per esempio, la prima pagina dedicata dal *Corriere della sera* il 14 febbraio 1887 sotto il titolo di *I combattimenti di Saati a Dagoli. I rapporti degli ufficiali, Lettere da Massaua*.

governo. Nel frattempo, il 1° febbraio, il ministro dell'Interno e primo ministro Depretis aveva ordinato alla polizia di impedire qualsiasi manifestazione. Il 2 febbraio una considerevole folla si era riunita a Roma, in piazza Montecitorio, quando la polizia intervenne con alcune cariche per disperderla; ma i manifestanti si riunirono di nuovo poco dopo davanti alla Camera. Nell'aula si discuteva l'approvazione dei crediti per la guerra d'Africa e alcuni deputati tentavano di ammonire il governo a cessare un'impresa "non nobile", se non "pazza e criminosa", sottolineando anche che la scelta coloniale non era stata votata dal Parlamento. È in questa occasione che Andrea Costa pronunciò la celebre frase "Né un uomo né un soldo" che sarebbe rimasta a lungo la parola d'ordine del pacifismo socialista.¹³ Intanto, dalla piazza provenivano le grida: "Abbasso Depretis! Abbasso il governo carnefice dei nostri fratelli! Abbasso le spedizioni africane!". La polizia tornò alla carica colpendo i manifestanti con randelli e col calcio delle rivoltelle, ma senza riuscire a prendere il controllo sui manifestanti. Venne quindi chiamato l'esercito che, tra lo stupore della polizia, fu accolto con un "Viva l'Esercito! Abbasso i carnefici della gioventù italiana!"¹⁴.

Le grida con le quali furono accolti i soldati sono un interessante segno di quanto fosse radicato il sentimento di vicinanza dell'esercito al popolo: nell'esercito il popolo riconosceva i "propri figli", i giovani della leva obbligati "contro il loro volere" a indossare la divisa¹⁵. È un tema ricorrente nella letteratura pacifista a cavallo tra Ottocento e Novecento, quando la protesta contro la guerra assume anche significati di classe perché i "giovani mandati a morire" provengono dalle classi sociali più basse. Si può così spiegare perché fu il Partito Operaio che, assieme a varie organizzazioni minori, il 17 febbraio costituì un Comitato Popolare Permanente per il richiamo delle truppe dall'Eritrea (a cui presero parte, tra gli altri: il Comitato Elettorale di Bologna, le Società

¹³ Cfr. Antonella Marrone, Piero Sansonetti, *Né un uomo né un soldo Una cronaca del pacifismo italiano del Novecento*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2003.

¹⁴ Tale notizia è entrata a far parte della memoria collettiva pacifista, tanto che viene riportata diversi anni dopo in *50 anni di lotte del popolo italiano per la pace*, Comitato Nazionale dei Partigiani della Pace, Roma 1950, p. 4. Una copia della pubblicazione è conservata nella biblioteca della Fondazione Feltrinelli di Milano. Quella giornata è rimasta a lungo, per altre vie, anche nella più generale memoria nazionale. Si ricorderà infatti che la manifestazione del 2 febbraio e i relativi scontri sono lo sfondo per un breve passaggio del romanzo di Gabriele D'Annunzio, *Il piacere*, uscito nel 1889, che scatenò grandi polemiche, a causa dell'atteggiamento ostentato dal protagonista Andrea Sperelli: altezzoso, sprezzante, "decadente", mentre considerava tanto tumulto per "quattrocento bruti, morti brutalmente". D'Annunzio dovette replicare dicendo che l'autore e le sue idee non va confuso con i suoi personaggi e le loro idee.

¹⁵ Si tratta di un tema classico per tutto il XIX secolo: le rivoluzioni riescono quando l'esercito fraternizza con l'insurrezione popolare (si pensi alle celebri scene delle rivoluzioni parigine del febbraio 1848 e del marzo 1871). Su tale tema cfr. anche Rochat, Massorbo, *Breve storia dell'esercito italiano dal 1861 al 1943* cit., [metti pp.].

Operaie Popolari consociate e confederate di Pavia, le Società lavoranti in carrozze e sellai di Brescia, l'Associazione degli italiani residenti a Zurigo, la Società dei lavoratori cappellai italiani di Parigi). Scopo di questo Comitato, che vedeva principalmente la partecipazione di rappresentanti ed esponenti delle classi popolari, era quello di suscitare nell'opinione pubblica una corrente di ostilità verso la guerra. La campagna si concluse con i comizi del 23 maggio a Milano, Livorno, Bologna, Busto Arsizio, Fano, Alessandria, ai quali parteciparono alcune migliaia di persone.

In tutta risposta e, probabilmente, per sciogliere la tensione, Depretis predispose l'arruolamento di *volontari* per l'Abissinia, cessando l'invio di soldati di leva: per la prima volta dalle guerre d'indipendenza si riproponeva la creazione di un esercito di volontari, col chiaro intento di inserirsi nella tradizione risorgimentale del cittadino che imbraccia volontariamente le armi per liberare il proprio paese dall'invasore e dall'oppressore. Ma la proposta trovò la ferma opposizione delle associazioni garibaldine (in particolare quelle di Imola e di Pavia) che presero posizione contro questo richiamo alla "tradizione risorgimentale del volontariato" e incitarono i giovani a rifiutarsi di indossare la divisa in una guerra d'oppressione contraria ai principi democratici del Risorgimento italiano.

Nonostante queste proteste avessero avuto una discreta diffusione e fossero state riportate da diversi giornali, tali discussioni in realtà sembrarono incidere relativamente poco sull'opinione pubblica così come sulla sfera politica e di governo¹⁶.

Il conflitto si sarebbe riaperto qualche anno dopo e l'Italia sarebbe tornata a subire pesanti sconfitte in territorio africano: nel 1896 l'esercito italiano subì una rovinosa disfatta ad Adua (con un bilancio di circa 7000 morti tra i soldati italiani e almeno altrettanti tra gli etiopi). Non appena la notizia giunse in Italia, la proteste riprese nelle piazze italiane. Come è noto, la disfatta di Adua segnò la fine politica di Crispi, che fu destituito dalla carica di primo ministro. Questa svolta peraltro non servì a fermare le proteste, che proseguirono anzi più intense: in alcune città d'Italia vennero divelte le rotaie delle ferrovie per impedire la partenza delle truppe, mentre gruppi di cittadini, raggruppatisi sotto ai monumenti di Mazzini e di Garibaldi per esigere il richiamo delle truppe dall'Africa, finirono per subire le cariche della polizia¹⁷.

¹⁶ Intanto il conflitto avrebbe trovato una soluzione diplomatica nel 1889, quando venne stipulato il trattato di Ucciali tra il governo italiano e il negus Menelik, da poco in carica, che sancì la pace per alcuni anni.

¹⁷ *50 anni di lotte del popolo italiano per la pace* cit., p. 5.

2.1.2 Le proteste contro la guerra e i primi obiettori: dalla guerra di Libia al 1945

Al volgere del nuovo secolo iniziarono a essere stampati diversi periodici di carattere antimilitarista: *La folla* (fondato a Milano nel 1901), *La Pace* (Genova 1903), *Il libertario* (La Spezia 1904), *Rompete le File!* (Milano 1907-1908 e poi rifondato nel 1912). Assieme all'uscita dei periodici i vari gruppi iniziarono a darsi una struttura a livello nazionale e a partecipare agli incontri internazionali come quello di Amsterdam del 1904 organizzato dall'Alleanza Internazionale Antimilitarista. Fu durante questo congresso che avvenne la rottura sulla questione della violenza tra i gruppi anarchici e i gruppi nonviolenti (antimilitaristi umanitari e religiosi, tolstojani)¹⁸.

Questi periodici dedicheranno molta attenzione alle questioni della leva e della renitenza al servizio militare. In particolare, *La pace*, con lo scopo di aprire un dibattito sul tema, darà alcune informazioni sulla consistenza del rifiuto alla leva che ci possono servire per capire quanto diffuso fosse tale fenomeno. Riferendosi alla classe 1887, Sylvia Vaiani fornisce alcune statistiche ufficiali:

43.749 renitenti, che cioè non si erano presentati affatto alla visita di leva; 7.913 disertori, i quali avevano effettuato la visita medica ed erano stati arruolati, ma non si erano presentati al reggimento; 4.475 semidisertori, che cioè si erano presentati alle caserme in ritardo più o meno consistente¹⁹.

Nel totale del numero degli uomini impiegati dell'esercito si trattava di cifre abbastanza consistenti, quasi il 20% in tempo di pace: nel 1910 l'esercito italiano, il cui ordinamento era ancora quello del 1882, contava un totale di 25 divisioni permanenti, su 12 corpi d'armate, più 10 divisioni, dette di milizia mobile, da costituire all'atto della mobilitazione. In tempo di pace era costituito da circa 240.000 uomini che nel 1911-12 sarebbe aumentato a 900.000 uomini sul campo più 350.000 uomini della milizia

¹⁸ Cfr. Laura De Marco, *Il soldato che disse no alla guerra. Storia dell'anarchico Augusto Masetti (1888-1966)*, Edizioni Spartaco, S. M. Capua Vetere 2003, p. 53.

¹⁹ Il testo, tratto nell'articolo di Sylva Viviani, *L'emigrazione... del patriottismo*, "La Pace", gennaio 1910, n. 1, è riportato in Ruggero Giacomini, *Antimilitarismo e pacifismo nel primo Novecento. Ezio Bartolini e "La Pace" 1903-1915*, Franco Angeli, Milano 1990, p. 163.

territoriale per assicurare l'ordine e la difesa delle coste. La ferma era stata diminuita a 2 anni, mentre aumentava il numero degli incorporati e veniva snellita l'amministrazione²⁰.

Le avventure coloniali, e con esse le proteste contro la guerra di conquista, ripresero assieme alle nuove avventure coloniali. Il 23 settembre 1911 l'Italia dichiarò guerra alla Turchia e invase la Libia. Lo stesso giorno la Confederazione Generale del Lavoro proclamò 24 ore di sciopero generale per il 27 settembre (sciopero che fu appoggiato poi anche dal Partito Socialista) e organizzò comizi in tutta Italia, i quali, nella maggioranza dei casi, furono interrotti dalle cariche della polizia, in altri, sfociarono in assalti degli scioperanti a stazioni ferroviarie minori per impedire la partenza delle truppe²¹. A Firenze la manifestazione era stata vietata dalla Prefettura, ma la folla si riunì lo stesso a Santa Maria Novella (dove l'oratore fu catturato e picchiato dalla polizia). Comizi simili furono tenuti a Roma, Milano, Taranto, Schio, Jesi, Terni, Livorno, Bologna, Forlì, Ancona, Modena, Siena, Torino, Genova, Imola, Ferrara, Reggio Emilia, Ravenna, Napoli. A Forlì una violenta carica della polizia provocò il ferimento di 40 persone e a Piombino, dove al risentimento popolare contro la guerra si univano istanze di lotte operaie, i carabinieri (quindi un corpo dell'esercito) spararono sulla folla lasciando sul terreno cinque feriti. Anche a Langhirano (Parma) la polizia sparò senza preavviso sulla folla di uomini e di donne, uccidendo quattro manifestanti, due uomini e due donne (di cui una incinta), e lasciando numerosi feriti²².

Col procedere della guerra anche le manifestazioni si moltiplicarono gli atti di indisciplina nelle caserme, manifestazioni di protesta dei richiamati e tentativi di ammutinamento. In particolare, il Primo maggio 1912 ci furono grosse mobilitazioni che continuarono a singhiozzo per diversi mesi. A Milano soprattutto, ma anche altrove: a

²⁰ Le cifre e i dati su questo periodo sono forniti da: Giorgio Rochat, *L'esercito italiano in pace e in guerra*, Studi di storia militare, Rara, Milano 1991, p. 85.

²¹ Ilari, *Storia militare della Prima Repubblica* cit., p. 373.

²² Dopo questi eventi furono arrestati alcuni degli oratori che avevano parlato ai comizi del 24 settembre, in particolare ricordiamo Pietro Nenni, Aurelio Lolli e Benito Mussolini, quest'ultimo accusato principalmente (ma in totale erano 8 i capi d'accusa) di istigazione alla violenza, resistenza alla forza pubblica, violazione della libertà delle reclute e degli esercenti, danneggiamento di linee ferroviarie, telefoniche e telegrafiche. L'episodio è riportato in Renzo De Felice, *Mussolini il rivoluzionario 1883-1920*, Einaudi, Torino 1965, p. 108.

È interessante notare anche come questa memoria del blocco dei binari sia stata riattivata in Italia nel 2003 con le proteste contro la guerra in Iraq e la campagna Stop the train/Un freno contro la guerra. Cfr. «Un freno contro la guerra»: stop a 5 treni. I «disobbedienti» tirano le leve d'emergenza per ritardare i convogli, "Corriere della sera", 24 febbraio 2003, consultabile online alla pagina http://www.corriere.it/Primo_Piano/Cronache/2003/02_Febbraio/24/treni.shtml (data ultima consultazione 23.04.2014).

Firenze, per esempio, centinaia di cittadini richiamati alle armi protestano in piazza per non partire per la guerra.

Ma fu a Modena che accadde l'episodio più singolare: i reduci della Libia che nella ricorrenza del 20 settembre (la presa di Roma, nel 1870) erano stati invitati a un banchetto d'onore, si rifiutano di prendervi parte sostenendo di non volersi prestare "a far valorizzare la guerra scellerata che ha condotto gli alti comandi militari a rizzare per gli arabi di Tripoli le forche come avrebbe fatto un qualunque borbonico"²³. La mattina seguente sul monumento a Ciriaco De Vincenzi in Piazza Roma si trovarono dipinte in nero due forche e accanto al primo disegno la scritta "Forca estense 1831", accanto al secondo "Forca di casa Savoia 1912".

Questa volta la pace venne firmata dopo solo un anno, nell'ottobre del 1912. Ma già dal novembre dello stesso anno l'Italia sembrava poter essere coinvolta in altri scontri internazionali. Così a Milano il 12 novembre si mossero alcuni cortei cittadini al grido di "Abbasso la guerra!". Lo stesso accade a Roma, Torino, Firenze, Napoli e Genova. Anche se non ci furono incidenti, il governo sembrava preoccupato per le proteste, tanto da ordinare alla polizia di controllare più rigidamente i confini nazionali e di bloccare l'entrata in Italia di quegli stranieri (soprattutto francesi) che avrebbero potuto partecipare ai comizi per la pace.

Durante la guerra di Libia ci fu un caso di obiezione di coscienza che è utile ricordare, più forse per la dimensione mitica in cui fu subito inserito che non per il gesto in sé. Il 30 ottobre 1912, alle sei di mattina presso la Caserma Cialdini di Bologna, un drappello di rinforzo al 18° Reggimento di fanteria era pronto per partire per la Tripolitania. Tutti i soldati, allineati su due file per compagnie, aspettavano in piedi sull'attenti il saluto del colonnello: nessuno dei soldati si era offerto volontario, erano stati sorteggiati il giorno prima tra i soldati di leva e i richiamati alle armi. A un certo punto si sentì uno sparo seguito dalle grida: "Viva l'anarchia, abbasso l'esercito!". Era il soldato Augusto Masetti (Sala Bolognese 1888-Imola 1966) che aveva sparato al suo colonnello (la ferita alla spalla non risultò essere grave) per protestare contro la guerra di Libia e – così la sua difesa – per vendicare i compagni caduti in Africa²⁴.

Il fatto venne subito ripreso dai giornali in edizioni straordinarie e già dalla sera il Comune di Bologna e le associazioni universitarie organizzarono alcune dimostrazioni a

²³ 50 anni di lotte del popolo italiano per la pace cit., p. 6.

²⁴ Le notizie riguardanti la ricostruzione della protesta antimilitarista di Augusto Masetti sono tratte da De Marco, *Il soldato che disse no alla guerra* cit.

favore dell'esercito e contro l'attentatore Masetti: la stampa borghese lo accusava di tradimento o lo ritraeva come uno squilibrato.

Masetti aveva fatto nove mesi di leva nel 1909 per poi tornare al suo lavoro di muratore (che, tra l'altro, era fondamentale nel sostentamento della sua famiglia, dato che il padre, bracciante giornaliero, non sempre riusciva a trovare impiego). Non era quindi obiettore fin dall'inizio, Masetti maturò la scelta di non partecipare alla guerra solo quando fu posto di fronte alla prospettiva dell'invio in Libia. Per di più il suo rifiuto si compiva in modo violento, la sua era una protesta di classe, forse più che un'azione pacifista. Alcuni testimoni raccontano che quando fu ammanettato dai carabinieri avesse affermato:

Sono contento di aver difeso i compagni, datemi pure i sei colpi che mi spettano, che i miei compagni mi ricorderanno. Io non dovevo affatto essere richiamato; i nove mesi che ho fatto bastavano, e li ho fatti con buona condotta; alla guerra deve andare il Re, il generale Spingardi e i deputati e non mandare noi a conquistare della terra che i capitalisti andranno poi a sfruttare²⁵.

Le autorità considerarono il gesto di Masetti come un caso isolato e non presero misure preventive particolari per evitare altri gesti simili. Masetti, dal canto suo, fu accusato di “insubordinazione con vie di fatto verso superiore ufficiale”²⁶.

Ma dallo studio delle carte relative al suo caso, risulta che Masetti non fosse solo come credeva l'istituzione militare: il soldato, infatti, ricevette ben presto la solidarietà di diversi anarchici, sia in Italia che all'estero, che scrissero articoli e volantini a sostegno del suo gesto (questi testi molto spesso vennero bloccati dalla censura e talvolta anche da arresti). Progressivamente cresceva anche la campagna a sostegno del soldato Masetti, sottoposto alla giustizia militare, che trovò il suo apice con le proteste di piazza a favore della sua liberazione nel dicembre del 1913 (quando la guerra di Libia era già da tempo finita). Intanto, il processo a Masetti era stato interrotto poiché la perizia psichiatrica aveva decretato che Masetti aveva agito sotto “morboso furore”. Venne quindi prosciolto per infermità mentale – cosa che gli risparmiava una sicura pena di morte – e internato in manicomio giudiziario: sarà rinchiuso di volta in volta a Reggio Emilia, Montelupo Fiorentino, Imola e Brusegana. Masetti non venne dimenticato in questi anni, era anzi

²⁵ De Marco, *Il soldato che disse no alla guerra* cit., pp. 29-30.

²⁶ *Ibidem*, p. 41.

diventato il simbolo delle ingiustizie perpetrate dalle istituzioni militari e il suo nome veniva citato e gridato durante le manifestazioni antimilitariste.

All'inizio del 1913, infatti, era iniziata una nuova ondata di manifestazioni antimilitariste. La scintilla era stata la notizia dell'eccidio di Roccagorga (Latina), dove aveva avuto luogo una terribile repressione di un'agitazione scoppiata a causa del rincaro dei prezzi dei beni di prima necessità. Le forze dell'ordine avevano sparato: a terra restarono sette manifestanti e altri quaranta furono i feriti²⁷. Il PSI si decise per una campagna di propaganda contro la repressione, lanciata anche tramite il quotidiano *l'Avanti*. In questa protesta si inserì un'agitazione più specificatamente antimilitarista: era il giornale anarchico *Rompete le file!* a lanciare un appello per rendere giustizia alle "vittime del militarismo" di cui il simbolo erano i due soldati Augusto Masetti e Antonio Moroni (il caso di quest'ultimo era scoppiato nel maggio 1914: era un soldato di leva anarchico che era stato destinato alle Compagnie di disciplina a causa delle sue idee politiche; all'epoca della manifestazione era gravemente malato e in pericolo di vita)²⁸. Queste mobilitazioni, che incrociavano istanze di pace e proteste contro i rincari alimentari (Napoli, per esempio scese in sciopero generale), andarono alla fine a confondersi con le mobilitazioni del 1914, in particolare con quelle della cosiddetta "Settimana Rossa". Le proteste iniziarono ad Ancona il 7 giugno del 1914, durante un comizio per l'abolizione delle Compagnie di Disciplina nell'Esercito e in favore di Augusto Masetti e Antonio Moroni (al comizio partecipavano personaggi come Pietro Nenni ed Errico Malatesta). Dopo il comizio la folla si diresse verso piazza Roma, dove si stava tenendo un concerto della banda militare. I poliziotti non esitarono ad aprire il fuoco sulla folla, sparando una settantina di colpi e uccidendo tre manifestanti. Gli scontri continuarono per alcuni giorni e si estesero in Romagna, in Toscana, nelle Marche e in altre città regioni limitrofe. La polizia aprì il fuoco anche a Torino, Firenze, Parma, Napoli e Bari. Il Comitato Centrale del Sindacato dei Ferrovieri indisse così lo sciopero di categoria per il 9 giugno, in concomitanza coi funerali dei manifestanti, e proseguì per alcuni giorni, fino cioè all'arrivo dell'esercito²⁹. Alcuni racconti ritraggono le donne che, all'arrivo dell'esercito, si avvicinano ai soldati e li abbracciano

²⁷ Su tale evento si veda la ricostruzione pubblicata in occasione del 100° anniversario della strage: Vittorio Cotesta (a cura di) *L'eccidio*, Comune di Roccagorga, 2013, scaricabile alla pagina <http://comuneroccagorga.it/index.php/component/content/article/35-bacheca/197-l-eccidio-a-cura-di-vittorio-cotesta>.

²⁸ Cfr. Fabrizio Giulietti, *Storia degli anarchici italiani in età giolittiana*, Franco Angeli, Milano 2012, p. 268.

²⁹ Cfr. Enzo Santarelli, *Il socialismo anarchico in Italia*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 150-160.

chiamandoli fratelli, mentre i soldati specificano che “non sono poliziotti” (ritorna quindi qui la questione del giovane soldato obbligato alla leva). La mobilitazione si concluse il 14 giugno.

Il 1914 è l'anno non solo dello scoppio della prima guerra mondiale in Europa, ma anche degli accesi dibattiti italiani tra interventisti e neutralisti che vedrà il Partito Socialista restare fedele (seppur con forti spaccature al suo interno e con l'ambiguità del “né aderire né sabotare”) al pacifismo internazionalista, i cattolici spaccati su posizioni che andavano dal neutralismo all'idea di guerra come punizione divina in ostilità allo Stato-liberale, mentre i liberali fare proposte di convenienza, cosa che avrà poco fascino rispetto al rumore fatto dai nazionalisti e al contesto di esaltazione della guerra che si va pian piano diffondendo. Non è questa la sede per soffermarsi nel complesso dibattito sull'intervento, è però importante ricordare come, a fianco di queste posizioni, in questo periodo si diffondano (seppur in modo molto discreto) anche alcune idee antimilitariste³⁰.

Con l'entrata in guerra dell'Italia saltano agli occhi i numerosi casi di diserzione: dalla dichiarazione di guerra all'amnistia concessa dal governo Nitti nel settembre 1919, le denunce alle autorità militare per diserzione arrivano a sfiorare gli 870.000 disertori. Bisogna però levare da questo numero 470.000 casi di emigrati che non rientrano in Italia alla chiamata: sono dei renitenti molto particolari, sui quali è difficile fare ipotesi riguardanti motivazioni e intenzioni³¹.

I casi di vera e propria obiezione di coscienza furono però molto pochi. Uno dei primi a poter essere citato come esempio di “moderna” obiezione di coscienza fu quello di Giovanni Gagliardi (Castelvecchio Piacentino 1882-1964)³². Gagliardi era un fisarmonicista autodidatta vicino all'ambiente socialista internazionalista pacifista (in seguito, nel 1920 approdato alla religione pentecostale). La sua vita da girovago tra le osterie e i piccoli teatri d'Italia, Francia e Germania, lo farà ben presto bollare dalla polizia come “anarchico” e “sovversivo”. Allo scoppio della guerra Gagliardi decise di non esibirsi più come musicista per protesta contro il conflitto e trovò un lavoro come daziere nel suo paese d'origine. Dopo l'ingresso in guerra dell'Italia, alla chiamata alle armi (la mobilitazione riguardava tutti gli uomini nati tra il 1876 e il 1895) rispose con

³⁰ Cfr., per esempio, il libro, scritto nel 1914 e rimasto in bozze per la morte dell'autore, dello scrittore Gian Pietro Lucini, *Antimilitarismo* [1914], Mondadori, Milano 2006.

³¹ Le cifre sono tratte da Mario Isnenghi, Giorgio Rochat, *La Grande Guerra*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 257. Anche Bruna Bianchi riporta cifre simili, cfr. Bruna Bianchi, *I disobbedienti nell'esercito italiano durante la grande guerra*, Parolechiave (Roma), (26), 2001, pp. 157-186.

³² Ringrazio il nipote, Giuseppe Gagliardi, per alcune informazioni fornitemi sulla vita del nonno.

una lettera dove esprimeva il rifiuto di indossare qualsiasi divisa. Dopo una nuova chiamata e un nuovo rifiuto iniziò un lungo procedimento tra interrogatori, prigionie, tentativi di persuasione fino ad arrivare all'internamento in un ospedale psichiatrico. Durante la reclusione³³ Gagliardi scrisse un libello intitolato *Guerra e coscienza*, nel quale esprimeva le sue motivazioni e giustificazioni della sua opposizione alla guerra. Si tratta di un testo oggi introvabile ma che è stato diverse volte citato dai pacifisti del secondo dopoguerra, a dimostrazione di quanto il suo gesto fosse stato emblematico. Ne riportiamo qui uno dei brani più significativi:

La guerra vale la vita e la morte: la *morte*, piuttosto che collaborarvi; la *vita*, per lavorare accanitamente onde farla scomparire. *Io non ucciderò*. Ogni popolo, che abbia una storia, ha sempre due pagine diverse: una di difesa e una di conquista. Ma le due pagine si fondono in una sola: *ché lo spirito di conservazione o di difesa lascia tosto il posto allo spirito di rapina e d'aggressione appena il pericolo di perdere ciò che si possiede sia scomparso*. I soldati dicono: quando adunque cesserà questa guerra? Ecco: essi continuano, con le loro mani, a far girare una ruota e dicono: quando adunque questa ruota cesserà di girare? Il soldato in guerra al capitano medico: Signor capitano, veda di farmi guarire lestamente, *ché* devo andare... a farmi uccidere. Né la lega tra le nazioni, né il disarmo, né le organizzazioni socialiste, né il papa, né Dio potranno por fine alle guerre. La soluzione sta solo nella coscienza dell'individuo decisamente compenetrata dall'imperativo categorico: "Non uccidere". S'io dico a qualcuno: "Tu sei un irresponsabile", egli s'offende e s'infuria. Eppure della guerra nessuno vuol essere responsabile. Come va questa faccenda?³⁴

La vera novità dell'obiezione di Gagliardi era proprio il fatto che adduceva motivazioni non religiose né politiche alla sua scelta, lasciando grande spazio al ruolo di un'etica laica. Dopo la fine della guerra Gagliardi poté uscire dal manicomio nel quale era stato rinchiuso grazie a un'interpellanza parlamentare del deputato socialista Armando Bussi (anch'egli piacentino). Ma con l'avvento del fascismo ebbe nuovamente problemi: nel 1920 Gagliardi si era convertito alla religione pentecostale che il fascismo

³³ Non sono riuscita a trovare le date precise della reclusione.

³⁴ Cito da Edmondo Marcucci, *Sotto il segno della pace: Memorie*, Biblioteca Comunale Planettiana, Jesi 2004, p. 123. I corsivi sono suoi. Non è stato possibile individuare alcuna copia dell'opuscolo originale.

avrebbe messo fuorilegge nel 1935. Questa nuova scelta assieme al suo passato anarchico costarono a Gagliardi il confino a Ventotene dove rimase dal 1929 al 1943³⁵.

A questo stesso periodo risalgono altri due casi che vengono solitamente citati dagli studi sul pacifismo novecentesco come primi esempi di obiezione di coscienza durante la prima guerra mondiale. Il primo è quello di Remigio Cuminetti (Porte di Pinerolo 1890-1938), un testimone di Geova che allo scoppio della guerra lavorava in una fabbrica dichiarata di interesse per la difesa nazionale, dove gli operai che vi lavoravano erano esonerati dal servizio militare. Remigio si rifiutò di indossare il bracciale che dichiarava questo status di esonerato e ricevette quindi la cartolina precetto. Presentatosi in caserma alla chiamata compì un nuovo rifiuto. Venne denunciato, processato, condannato, passò dal carcere al manicomio per “delirio religioso” per poi tornare al carcere. Nel 1917 venne infine affidato a un reparto sanitario dove si distinse addirittura per aver salvato un ufficiale e ricevette una medaglia d’argento. Ritornò però in carcere con l’avvento del fascismo e lì morirà nel 1938³⁶.

Il secondo nome è quello, più famoso, di Luigi Luè (1878-1954), uno zoccolaio di San Colombano al Lambro (Milano), che nel leggio del 1917, in piena guerra, si rifiutò di indossare la divisa (che già aveva indossato nel 1901). Il 1917 è un anno critico per la guerra italiana (è “l’anno dello sbandamento”) e Luè rifiuta pochi mesi prima della pesante sconfitta di Caporetto. Luè fu processato nell’estate del ’17 e, come egli stesso racconta in alcune lettere a Edmondo Marcucci – personaggio fondamentale, su cui torneremo più avanti –, ebbe la fortuna di trovare dei giudici abbastanza clementi che, invece della fucilazione, lo condannarono a otto anni di prigionia (ma già nel 1919 Luè poté usufruire dell’amnistia concessa dal primo ministro Nitti).

Con la fine della Grande Guerra non finirono però le proteste per la pace. Le agitazioni del primo dopoguerra trovarono l’apice nel cosiddetto “biennio rosso”, quando mobilitazioni contadine, proteste annonarie, manifestazioni operaie e occupazioni di fabbriche portavano con sé anche alcune istanze di pace³⁷. La questione dell’esercito, inoltre, fu uno dei primi problemi del dopoguerra sia per questioni di bilancio (i bilanci militari continuavano a essere piuttosto elevati sia per il ruolo in politica estera lungo la frontiera jugoslava che per ordine interno con la creazione della guardia regia e lo

³⁵ Su Gagliardi si veda anche G.B., *Vita romantica di Giovanni Gagliardi obiettore di coscienza e musicista*, “Libertà”, Piacenza, 9 novembre 1950.

³⁶ Il caso è citato in Marcucci, *Sotto il segno della pace* cit., p. 124.

³⁷ Cfr. Roberto Bianchi, *Pace, pane terra. Il 1919 in Italia*, Odradek, Roma 2006.

sviluppo dell'arma dei carabinieri) che per questioni di ordine pubblico (la smobilitazione del personale e del materiale bellico poneva diverse complicazioni)³⁸.

Nel contesto della smobilitazioni e delle rivendicazioni sociali del 1919-20 e a ridosso delle prime violenze fasciste è soprattutto la stampa socialista a occuparsi della questione del militarismo. Nell'*Avanti!* in particolare escono alcuni documenti in cui si richiede la “Abolizione della coscrizione militare e disarmo universale in seguito all'unione di tutte le repubbliche proletarie nell'Internazionale socialista”³⁹. L'*Avanti!* Continuerà la sua campagna retroattiva contro la Grande Guerra, campagna che si inasprirà con la pubblicazione dell'inchiesta su Caporetto da parte della Regia Commissione nominata da Orlando in cui la disfatta (inizialmente addossata al disfattismo socialista) viene riportata agli alti comandi militari⁴⁰.

A partire dal 1922 la situazione cambia e l'attenzione antimilitarista inizia a scemare. L'avvento del fascismo porta con sé da un lato una militarizzazione progressiva della società e dall'altro una progressiva azione della censura che limita le discussioni su tali temi. Anche i socialisti di questo periodo si spostano su posizioni che prevedono la condanna dell'antimilitarismo pacifista e, allo stesso tempo, anche del riformismo antimilitarista (con alcune poco significative eccezioni nella stampa dell'estrema sinistra)⁴¹.

L'azione del Fascismo si concentrerà per diversi anni nella creazione di una società in cui libri e moschetto fossero parte integrante dell'educazione nazionale. Come parte integrante della Nazione dovevano essere le colonie oltremare. Con la nuova guerra coloniale del 1935, quando furono richiamati nell'esercito i soldati di leva che già avevano prestato servizio militare, scoppiarono alcune nuove proteste contro l'esercito: a Caltanissetta furono i nati nel 1911 a non voler più imbracciare le armi e a protestare contro la guerra, mentre in Piemonte fu la classe del 1906 a ribellarsi⁴².

Nel periodo tra le due guerre, a livello internazionale erano stati fatti molti passi avanti nella creazione di gruppi e associazioni a favore della pace e contro il militarismo. Pochi anni prima delle proteste di Caltanissetta, nel 1931, per esempio, ad Amsterdam si era tenuto il Congresso Mondiale contro la guerra e il fascismo, al quale anche alcuni

³⁸ Giorgio Rochat, *L'esercito italiano in pace e in guerra*, Studi di storia militare, Rara, Milano 1991, pp. 145-146.

³⁹ “Avanti!”, 13 dicembre 1918, citato in Giorgio Rochat, *L'esercito italiano in pace e in guerra*, Studi di storia militare, Rara, Milano 1991, pp. 147-148.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 148.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 173-174.

⁴² *50 anni di lotte del popolo italiano per la pace* cit., p. 6.

italiani in esilio aveva partecipato inviando una delegazione composta da socialisti, comunisti, cristiano-sociali, anarchici (oltre a questi rappresentanti è curioso notare la presenza, tra i delegati, di un rappresentante delle forze armate).

Dalla metà degli anni Trenta il pacifismo diventa una questione spinosa e rappresenta un problema assai complesso per il fronte antifascista. A partire dalla guerra di Spagna, infatti, gli antifascisti si trovarono ad appoggiare la lotta armata contro le dittature, venendo a loro volta accusati di fomentare la guerra. Fu un problema soprattutto per i socialisti che, anche se eredi di una tradizione pacifista profondamente radicata nel movimento, si ritrovavano a dichiarare guerra alla guerra fascista. Alcune eccezioni a questa tendenza si possono trovare al di fuori dei confini italiani e in zone comunque lontane dalle dittature come i partiti socialisti scandinavo, belga e alcune frazioni della Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO) e del Labour Party (LP), la cui neutralità in politica estera si marcherà di una condanna del culto della forza che sembrava aver contagiato lo stesso antifascismo (SFIO e LP ripenseranno le loro posizioni dopo l'accordo di Monaco del 1938)⁴³.

In Italia il fascismo si accanì particolarmente contro i pacifisti, spesso accusati di istigazione al rifiuto di servire nell'esercito. L'Ovra, in particolare, teneva sotto stretto controllo tutti quei gruppi, per lo più religiosi, che si opponevano alla leva; venivano sorvegliati in particolare i testimoni di Geova: vennero interrogati molti degli adepti per capire come si sarebbero comportati in una eventuale guerra e alla vigilia dell'entrata in guerra vennero adottate delle misure repressive nei loro confronti⁴⁴.

Uno dei pochi esempi di obiezione di coscienza non legata a gruppi religiosi del periodo fascista riguarda Claudio Baglietto (Varazze 1908-Basilea 1940), compagno di studi di Aldo Capitini alla Normale di Pisa (dove si laureò prima in lettere e poi in filosofia). Nel 1932 Baglietto ottenne, grazie all'appoggio del filosofo Giovanni Gentile, una borsa per andare a studiare in Friburgo presso Heidegger. Dopo alcuni mesi, Baglietto, che presto sarebbe dovuto rientrare in Italia per prendere parte al servizio militare (aveva infatti 24 anni), decise di trasferirsi in Svizzera, di rinunciare alla borsa e di rifiutare il servizio militare. Baglietto spiega così le sue motivazioni, in una lettera a Capitini:

⁴³ Simona Colarizi, *La guerra e i partiti antifascisti*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, pp. 17-37.

⁴⁴ Martellini, *Fiori nei cannoni* cit., pp. 33-34. Paolo Piccioli, *L'obiezione di coscienza durante il fascismo*, "Studi Storici", 2003, 2, pp. 491-510.

Quanto alla questione particolare, il fascismo, come ho già detto, con la risoluzione mia, e di chiunque fosse nel mio caso ideale, di rimanere all'estero, non c'entra e bisogna anzi escludere ogni discorso su quell'argomento anche per non spostare e falsare la cosa. Un'azione come la mia è certo l'opposto di quello che in generale viene particolarmente posto come ideale del fascismo, ma non si può affatto, io credo, mettere a fuoco contrapponendola a essa. La questione si deve discutere solo su un piano molto più generale e più radicale. In Italia io ora non tornerei qualunque regime ci fosse, democratico o liberale o di sinistra quanto si può pensare, quando ci fosse il servizio militare obbligatorio, come per esempio in Francia o in Svizzera, e credo ora anche in Inghilterra. Non si tratta, è chiaro, di un partito e neppure di un sistema di governo e di un regime, ma dello Stato, e quindi, come sai, del cosiddetto diritto di difesa, e della proprietà, che come avrai veduto anche in Russia è stata ora ufficialmente dichiarata sacra e inviolabile. Di quelli si tratta soltanto in quanto abbiano e sostengano una data concezione dello stato, che per questo punto è la stessa nelle ideologie di tutti i partiti, direi, dominati dalla nostra civiltà dopo la Rivoluzione francese, o in quasi tutta la mentalità che di solito si dice borghese; e deve essere tale, se non si parte sin dal principio da un atteggiamento morale diverso da quello che è ancora, benché lentamente sempre meno, l'atteggiamento della gran massa degli uomini. Il fascismo non ne è che una particolare esasperazione⁴⁵.

Baglietto, dunque, sostiene di non aver compiuto un gesto "antifascista", bensì di aver intrapreso un'azione molto più radicale: una protesta contro la stessa idea di Stato in tutte le sue declinazioni, contro quello Stato che chiede al cittadino di essere pronto a sacrificare la propria vita e di uccidere altre vite. Non dunque gesto politico ma gesto morale. È questo elemento a far rientrare l'obiezione di Baglietto nel gruppo degli obiettori del dopoguerra, rendendo il suo gesto un vero esempio moderno di obiezione di coscienza in Italia (secondo solo, forse, a quello di Gagliardi).

Lo scoppio della guerra mondiale e, in seguito, il fenomeno della Resistenza, renderanno questa scelta morale molto più difficile. A partire dal 1943 le forme di pacifismo più evidenti sono quelle del boicottaggio bellico, come gli scioperi nelle fabbriche del marzo 1944. C'è però un episodio sul quale credo ci si debba soffermare in questa ricerca: è il rifiuto di partire per il fronte dei soldati e le relative proteste contro il richiamo alle armi che si ebbero in Sicilia nel dicembre 1944-gennaio 1945.

⁴⁵ Lettera a Capitini del 18 novembre 1932 in Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, b. 368, "Baglietto Claudio", ff. 4-5.

Dopo lo sbarco in Sicilia delle truppe alleate americane nel luglio 1943, le speranze popolari di aver finalmente la pace e poter iniziare la ricostruzione vennero ben presto deluse: la guerra continuava, nonostante non si vedesse più la presenza fisica del nemico nei territori del meridione, la fame e le sofferenze addirittura aumentavano. Fu in questo contesto che iniziarono le agitazioni collettive, scoppiate al momento in cui il governo dell'Italia liberata tentò di organizzare un proprio esercito – anche per legittimarsi politicamente al fianco degli Alleati – e promosse una nuova leva per combattere i tedeschi nel centro e nel nord del Paese. Tra la fine del 1944 e l'inizio del 1945, una vasta agitazione popolare partita da Palermo (13 dicembre 1944), si estese a Catania, Caltanissetta (16 dicembre), a Vittoria, a Scicli e in altre cittadine dell'isola. L'agitazione, dettata dalla stanchezza e dalla fame più che da ideali pacifisti, raggiunse infine anche Ragusa, dove, tra i capi della rivolta si distinse una donna, Maria Occhipinti, su cui ci soffermeremo nel prossimo paragrafo.

È però utile qui sottolineare due questioni che influiranno pesantemente sulla concezione della guerra e andranno a scardinare quella cultura militare e di guerra che il Fascismo aveva a lungo alimentato. La prima questione è legata all'esperienza della guerra fascista che offrì una nuova base al ripudio della guerra a livello popolare: il disastro della Russia più di tutto giocò un ruolo fondamentale nell'immaginario collettivo sulla guerra⁴⁶. La seconda questione è invece legata all'armistizio dell'8 settembre: si trattò di un rompete le fila di massa e anche, per certi versi, di un esempio di diserzione collettiva e di sbandamento completo dei soldati oltre che dell'istituzione militare che sarebbe a lungo rimasto come fantasma nella memoria collettiva degli italiani⁴⁷.

2.2 Non solo uomini davanti all'obiezione di coscienza: le donne e il rifiuto delle armi

Nonostante la presenza femminile sia una componente fondamentale da prendere in considerazione quando si affronta la questione della “cultura di pace” e dei movimenti contro il servizio militare obbligatorio, essa non è praticamente mai stata analizzata negli

⁴⁶ Su tale questione si veda: Giorgio Rochat, *Memorialistica e storiografia sulla Campagna italiana di Russia 1941-1943*, in Giorgio Rochat, *L'esercito italiano in pace e in guerra*, Studi di storia militare, Rara, Milano 1991, pp. 305-319.

⁴⁷ Si veda, a titolo di esempio: Mario Isnenghi, *La tragedia necessaria. Da Caporetto all'Otto settembre*, Mulino, Bologna 1999.

studi sull'argomento. Il motivo principale che ha portato all'esclusione di questo aspetto dagli studi sull'obiezione di coscienza al servizio militare è che il rifiuto delle armi sembra una questione che tocca solo la parte maschile della società (partendo dalla banale considerazione che la leva è maschile). È del resto un approccio che a lungo ha riguardato globalmente gli studi sulla guerra, che solo sullo scorcio del Novecento hanno iniziato a occuparsi anche dei civili e, quindi, anche della componente femminile della società⁴⁸. Rivolgere lo sguardo alla partecipazione e al ruolo delle donne nei movimenti e negli episodi che hanno condotto e segnato la battaglia per il riconoscimento del diritto all'obiezione di coscienza permette, invece, di comprendere meglio quanto il tema del rifiuto delle armi sia stato, nel periodo del secondo dopoguerra, una questione profondamente radicata nella società: la lotta contro la coscrizione obbligatoria non ha riguardato solo i giovani impegnati nella leva, ma ha pesato su tutta la comunità che vedeva il suo nucleo fondamentale nella famiglia. Per le donne prendere parte al dibattito sull'obiezione di coscienza significava anche rivendicare il diritto di partecipare alla discussione sulla pace e sulla costruzione dello Stato e talvolta, di conseguenza, per questa via poteva passare anche tutta una serie di rivendicazioni sull'emancipazione delle donne e sul loro peso nell'orientare le decisioni della politica e le trasformazioni della società. Del resto, in questo caso, era ovviamente anche il loro ruolo atavico che le donne potevano far pesare per legittimarsi: quello di madre, in atto o in potenza. È infatti interessante notare come non sia stato solo il mondo cattolico ad appropriarsi dell'immagine di donna come compagna⁴⁹ ma soprattutto come “madre del soldato” e

⁴⁸ In Italia la “guerra contro i civili” è un tema storiografico molto recente, affermatosi in sostanza negli anni Novanta. All'interno di una bibliografia ormai ampia e dai risvolti complessi (che fatalmente riguardano anche la questione dell'identità nazionale di un paese che negli ultimi 20 mesi conobbe situazioni molto diverse tra Nord e Sud), ci limitiamo a rimandare a Gabriella Gribaudi, *Guerra totale: tra bombe alleate e violenze naziste. Napoli e il fronte meridionale, 1940-44*, Bollati Boringhieri, Torino 2005. Questa riscoperta dei civili, in particolare dei ruoli svolti dalle donne, e dell'elaborazione della memoria della guerra, compresa quella sul fronte meridionale è avvenuta in un più ampio contesto di rinnovamento degli studi sulla seconda guerra mondiale e sulla Resistenza che ha avuto luogo in Italia negli anni Novanta. In questo ambito insistiamo, ai fini della nostra ricerca, sulla “riscoperta” della presenza femminile nell'antifascismo e nella Resistenza. Oltre a *La Resistenza taciuta*, a cura di Anna Maria Bruzzone e Rachele Farina, La Pietra, Milano 1976 (seconda ed. Bollati Boringhieri, Torino 2003), legato alla stagione di rinnovamento di studi di storia delle donne e femministi, si possono citare come esempi recenti Victoria De Grazia, *Le donne nel regime fascista*, Marisilio Venezia 1993; Anna Bravo, *In guerra senza armi: storie di donne, 1940-1945*, Roma-Bari, Laterza 1995; Giovanni De Luna, *Donne in oggetto: l'antifascismo nella società italiana 1922-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, legati a una revisione del tradizionale paradigma storiografico su antifascismo e Resistenza e propensi a scoprire forme di opposizione non più legate alle tradizionali forme della politica (pertanto una resistenza senz'armi, un antifascismo “esistenziale”, ecc.).

⁴⁹ Si pensi per esempio alle parole di Ernst Friedreich del luglio 1924: “Und Frauen Ihr: Wenn Eure Männer dann zu schwach sind, dann schafft Ihr's! Zeigt, daß das Band der Liebe zu dem Gatten stärker ist, als der Armeebefehl! Laßt Eure Männer nicht zur Front! Schmückt nicht mit Blumen die Gewehre! Hängt

come prima portatrice di un eventuale lutto in guerra, né solo l'industria di propaganda che si è mossa attorno alle diverse guerre. Il ruolo di donna madre del soldato è stato assunto e utilizzato, ovviamente in chiave diversa, praticamente da tutti i movimenti pacifisti. È un concetto che è stato ben espresso in una famosa frase della scrittrice pacifista sudafricana Olive Schreiner, poi ripresa e riutilizzata infinite volte dai pacifisti dei diversi schieramenti, in Italia (da Marcucci a Capitini, fino a Balducci) e all'estero: "[la donna] conosce la storia della carne umana, e ne sa il prezzo: l'uomo non lo sa".⁵⁰

Questa immagine di donna-madre è di origine antica e ha mantenuto forza per molti secoli fino almeno a buona parte del Novecento, seppur con declinazioni diverse, per trovare la prima seria messa in discussione a partire dai movimenti femministi del 1968, con qualche singolare eccezione per quanto riguarda, in Italia, il periodo del ventennio⁵¹ e, soprattutto, le donne partigiane della Resistenza⁵². Si può comunque ben dire che l'immagine della madre e della madrina di guerra abbia giocato un ruolo fondamentale nelle guerre del Novecento: dalla madre del milite ignoto della prima guerra mondiale alla politica demografica del regime fascista con l'immagine della madre tradizionale (premiata per il numero di figli che era in grado di partorire o alla quale veniva chiesto di donare la fede nuziale per sostenere economicamente l'Italia impegnata nella guerra d'Etiopia e in segno di fedeltà alla patria⁵³). Ma questo vale anche, sia pure con le differenze del caso, per le madri antifasciste: si pensi ad Amelia Pincherle, la madre di Carlo e Nello Rosselli, uccisi nel 1937, che poi ebbe un ruolo

Euch den Männern an den Hals! Laßt sie nicht los, auch wenn das Abfahrtszeichen gellt! Reißt alle Schienen auf, stellt Euch vor die Lokomotive! Frauen schafft Ihr's, wenn Eure Männer zu schwach sind! Mütter aller Länder vereinigt Euch!" [E voi, donne! Se i vostri uomini sono troppo deboli, voi ce la farete! Dimostrate che l'affetto e l'amore per il vostro compagno sono più forti di ogni chiamata alle armi! Non lasciate che i vostri uomini vadano al fronte! Non decorate i fucili con i fiori! Attaccatevi al collo dei vostri mariti, e non lasciateli partire, nemmeno quando arriva la cartolina di precetto! Divellete i binari, gettatevi davanti alle locomotive! Dovete riuscire voi, donne, se i vostri uomini sono troppo deboli! Madri di tutto il mondo unitevi!], il testo è tratto da Ernst Friedrich, *Guerra alla guerra. 1914-1918: scene di orrore quotidiano*, Mondadori, Milano 2004 [orig. Ted. *Krieg dem Krieg!*, Berlin 1924] pp. 34 e 17(traduzione).

⁵⁰ La frase completa della femminista e pacifista sudafricana è: "non sarà per vigliaccheria o per incapacità né certamente per superiori virtù che la donna porrà fine alla guerra quando la sua voce potrà farsi ascoltare nel governo degli stati; ma perché su questo punto e forse su questo soltanto, la scienza della donna, in quanto donna è superiore a quella dell'uomo: essa conosce la storia della carne umana, ne sa il prezzo: l'uomo non lo sa". Il brano è riportato in A. Scarantino, *Donne per la pace. Maria Bajocco Remiddi e l'Associazione internazionale madri per la pace nell'Italia della guerra fredda*, Franco Angeli, Milano 2006.

⁵¹ Nunzia Messina, *Le donne del Fascismo. Massaie rurali e dive del cinema nel Ventennio*, Ellemme, Roma 1987; Victoria De Grazia, *Le donne nel regime fascista*, Marisilio Venezia 1993.

⁵² Cfr. Michela Ponzani, *Guerra alle donne. Partigiane, vittime di stupro, «amanti del nemico» (1940-45)*, Einaudi, Torino 2012.

⁵³ Per un approfondimento sul significato simbolico delle "giornate della fede", cfr. Petra Terhoeven, *Oro alla patria. Donne, guerra e propaganda nella giornata della Fede fascista*, Il Mulino, Bologna 2006.

fondamentale nella costruzione della memoria dell'impegno politico dei figli⁵⁴. Questa linea prosegue oltre la guerra, nella concezione della donna come madre che si afferma praticamente in tutti i nuovi partiti dell'Italia repubblicana.

Anche nello studio delle pacifiste del Novecento è interessante notare come questa immagine "tradizionale" di donna sia presente portando spesso con sé conseguenze dirette nel tipo di impegno delle attiviste pacifiste e nella scelta del campo in cui tale impegno si svolgeva. Se, infatti, fin dall'inizio del Novecento gruppi ristretti di donne (o anche singole donne) avevano impegnato le proprie energie nella propaganda pacifista, è anche vero che il campo in cui agirono maggiormente e nel quale trovarono maggior consenso e appoggio era quello – altrettanto tradizionale – dell'educazione. Si diffuse ben presto tra di esse l'idea che solo attraverso "l'educazione del fanciullo" si potesse davvero cambiare la società e abbandonare quel militarismo che, anche dopo la fine della guerra e delle dittature fascista e nazista, sembrava continuare a caratterizzare il mondo occidentale. A impegnarsi in questo lavoro potevano essere donne appartenenti a gruppi religiosi (protestanti o appartenenti a chiese minoritarie, ma anche esponenti del movimento cattolico o cristiano-sociale), gruppi politici (legati al socialismo o all'anarchismo o ai diversi sindacati) o singole personalità legate a circoli intellettuali o politici. Seppur provenienti da diverse culture e diverse esperienze, tutti questi gruppi, o singoli soggetti, trovavano un terreno comune nell'impegno nel campo educativo e della pedagogia, prima ancora che nelle proteste di piazza⁵⁵.

2.2.1 Le donne e l'educazione alla pace

Tra le donne che si batterono per la diffusione di una cultura di pace e contro il militarismo lavorando nel campo della pedagogia, il nome più conosciuto (a livello mondiale) è sicuramente quello di Maria Montessori (1870-1952), che si spese non solo in Italia, ma anche in Europa e in altri continenti (si pensi in particolare alla lunga esperienza in India durante la seconda guerra mondiale), per una pedagogia che mirasse allo sviluppo spirituale dell'essere umano e che lo preparasse "scientificamente" all'organizzazione della pace.

⁵⁴ Ci limitiamo a rimandare a Giuseppe Fiori, *Casa Rosselli. Vita di Carlo e Nello, Amelia, Mario e Maria*, Einaudi, Torino 1999.

⁵⁵ Brinker-Gabler, *Frauen gegen Krieg* cit., 1980.

Nel 1933 Maria Montessori pubblicò *La pace e l'educazione*⁵⁶ nel quale tracciava le linee guida del suo metodo di diffusione della pace: alla base dell'educazione del bambino doveva esserci la *libertà*, che favoriva la creatività, e dalla libertà sarebbe poi scaturito il rispetto per gli altri, la disciplina (intesa come capacità di regolarsi da solo e di seguire delle regole di vita) e la consapevolezza che la violenza (fisica o verbale per la Montessori non fa differenza) era controproducente in qualsiasi rapporto umano. Insomma, la libertà di coscienza doveva essere uno dei primi valori che il fanciullo doveva scoprire e imparare e che lo avrebbe portato a rispettare gli altri e a non intraprendere azioni violente. È facile capire perché tale testo si diffuse facilmente tra i gruppi a sostegno dell'obiezione di coscienza al servizio militare.

Dopo essersene andata dall'Italia durante il fascismo, la Montessori rientrò nel 1946, e, nonostante l'età ormai avanzata, si impegnò per alcuni anni nella ricostruzione dell'Opera Montessori che era stata smantellata dal fascismo nella metà degli anni Trenta. Si trasferì quindi in Olanda (dove sarebbe poi morta nel 1952). Anche se ormai non aveva più le energie per partecipare attivamente alle battaglie pacifiste e di emancipazione della donna come aveva fatto in precedenza (per esempio al Congresso Femminile di Berlino del 1896 e a quello di Londra del 1899), la sua figura era ormai diventata un simbolo, utilizzato dalle pacifiste e dalle educatrici di tutto il mondo (questa fama la portò a essere anche candidata per tre volte al Nobel per la Pace, dal 1949 al 1951).

Ma se Maria Montessori era un simbolo riconosciuto da tutti, esistono diverse altre figure, meno famose, di donne impegnate nella diffusione della pace sempre attraverso il campo educativo. È il caso per esempio di un'altra italiana, Fanny Dal Ry⁵⁷, che appartiene alla generazione precedente rispetto a quella della Montessori. Di origini veronesi, la Dal Ry lavorava come maestra elementare a Genova dove, femminista e socialista, collaborava al periodico antimilitarista *La pace*⁵⁸, fondato assieme a Ezio

⁵⁶ Maria Montessori, *La pace e l'educazione*, Opera Montessori, Roma 1949. Una prima edizione del testo, oggi praticamente introvabile, uscì nel 1933 in "Rivista Pedagogica".

⁵⁷ Lidia Mangani, *Fanny dal Ry. L'educatrice, la pacifista, la femminista (1877-1961)*, tesi di laurea, Urbino, a.a. 1987-88; Ead., *Fanny dal Ry. Una maestra elementare tra pacifismo e femminismo*, "Storia e problemi contemporanei", 1989, 4, pp. 87-107.

⁵⁸ Si tratta di una rivista fondata nel 1903 da Ezio Bartolini (esponente dei "Giovani socialisti") e aperto anche alla collaborazione di anarchici.

Bartalini⁵⁹, ed era la fondatrice del ricreatorio laico “F. Ferrer”. La Dal Ry all’epoca era conosciuta anche per una serie di studi psico-pedagogici e per diverse pubblicazioni sull’educazione del fanciullo che, come nel caso di Montessori, avrebbero dovuto promuovere una pedagogia volta alla diffusione della pace. Tra i suoi più importanti scritti c’è *Giù le armi!*, un libello pacifista scritto nel 1915 dove si racconta della crudeltà della guerra e dove l’autrice auspica una ribellione che veda anche le madri in prima fila:

Ammonimento a voi, madri sonnolente, che vezzeggiate i vostri bimbi sulle ginocchia con tenerezza divina, che pei vostri figli tremate d’angoscia e darestes il sangue e la vita... e poi – incoerenza fatale – li guardate partire verso anni di dolore, forse verso la morte, senza un grido di rivolta, senza ribellione...

O madre italiana, o madri d’ogni dove, io sogno il giorno, in cui bella e selvaggia come fiera, a cui sien tocchi i propri nati, ti ergerai risoluta, forte nella forza incoercibile del tuo amore, innanzi alla bocca sitibonda dell’abisso cupo, non mai sazio di vittime e lancerai fremente un grido poderoso, che si ripercuoterà per tutto l’universo col fragor delle rocce infrante: *Basta!*⁶⁰

Gli esempi di donne impegnate nel mondo dell’educazione e nella diffusione di una cultura di pace potrebbero essere molti e non solo italiani. È il caso della statunitense Jane Addams (che fu premio Nobel per la pace nel 1931, come presidente della Lega internazionale per la pace e la libertà) o, per certi versi, ad Anna Seghers, coinvolta nel movimento per la pace e contro gli armamenti nucleari (nel 1949 partecipò anche al Congresso per la Pace nel Mondo di Parigi)⁶¹.

Ricordiamo anche come molte delle donne che si impegnarono nella battaglia per la pace facessero riferimento e trovassero ispirazione nelle idee tolstoiane: la nonviolenza di Tolstoj “condannata, sia pure per motivi opposti, tanto dalle gerarchie cattoliche quanto da una parte degli intellettuali socialisti, veniva rimessa in circolo sia nel mondo

⁵⁹ Cfr. in *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico 1853-1943*, a cura di Franco Andreucci e Tommaso Detti, Editori Riuniti, Roma 1975, vol. I, alla voce *Bartalini, Ezio* (1884-1962), firmata da G. Perillo, dove risulta che fu anche deputato alla costituente. Nella voce di Bartalini ci sono anche alcune righe su Fanny Dal Ry (1877-1961) di cui si ricorda il volume *Giù le armi!* e che fu "attiva collaboratrice del giornale [La Pace], nota pedagoga che diresse una scuola per fanciulli subnormali e fondò un ricreatorio laico intitolato a F. Ferrer".

⁶⁰ Fanny Dal Ry, *Giù le armi!*, La Pace, Genova 1915 (dopo il), pp. 106-107.

⁶¹ Anna Seghers riceverà nel 1975 il premio del Consiglio per la Pace nel Mondo.

cattolico che in quello socialista dal *femminismo pratico* e dal suo impegno nel campo educativo”⁶².

2.2.2 In pubblico: le donne nelle piazze e nelle assemblee

L’azione del pacifismo femminile non si esercitò solo nel campo della pedagogia, benché questo rivesta senz’altro una fondamentale importanza, né unicamente attraverso scritti teorici. Negli anni che prendiamo qui in esame, le manifestazioni, le strade e le piazze non sono occupate solo dagli uomini: le donne furono spesso in prima fila nella manifestazioni pacifiste e a favore dell’obiezione di coscienza. Come si è visto, già nelle proteste di piazza dei primi decenni del Novecento (quelle contro le guerre coloniali o durante il Biennio rosso, per esempio) le donne occupavano spesso la testa del corteo, erano le donne ad avvicinarsi all’esercito schierato e a cercare di convincerlo ad abbassare le armi (si trattava di uno schema tipico delle proteste di piazza di metà Ottocento-inizio Novecento: le donne venivano messe in prima fila nelle fasi di negoziato, come primo approccio, per scoraggiare le fucilate e allo stesso tempo dimostrare le intenzioni pacifiche dei manifestanti). Anche nel corso della guerre furono quasi sempre le donne a riunirsi nelle piazze per chiedere la fine dei combattimenti mostrando sui volti i lutti della guerra.

Diversi sono gli esempi che si potrebbero portare. In Italia, già negli scioperi del marzo 1943 (in particolare l’8 marzo) il grido che univa le donne nelle manifestazioni era “guerra alla guerra”⁶³. Ma l’esperienza femminile italiana più interessante è quella del pacifismo, che si potrebbe definire “emotivo”, di Maria Occhipinti che già nel 1944 iniziò la sua battaglia contro la coscrizione obbligatoria scendendo per le strade a protestare e sdraiandosi davanti ai camion che avrebbero dovuto portare gli uomini (tra cui suo marito) al fronte a combattere. Quel che successe durante le proteste a Ragusa nel 1944 è stata la stessa Occhipinti a riferirlo in una raccolta di memorie, scritte a distanza

⁶² Martellini, *Fiori nei cannoni* cit., p. 28. Per uno sguardo più ampio e di lungo periodo, seppur talvolta provocatorio, sul rapporto tra donne e guerra cfr. Elshtain, *Donne e guerra* cit.

⁶³ Marina Addis Saba, *Donne e coscienza femminile*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, pp. 197-210.

di una decina di anni⁶⁴: essa raccontò i due mesi di insurrezione contro il richiamo alle armi, cominciati il giorno in cui il segretario comunale aveva pubblicamente insultato le donne della città che chiedevano pane esortandole a prostituirsi agli americani. Motivazioni pacifiste e rivendicazioni di genere si intrecciarono così nella protesta ragusana. Occhipinti (1922-1996) era all'epoca una ventenne di famiglia povera e con poca istruzione, che si ritrovò quasi per caso a essere tra i capi della rivolta. Si trattava di una ribellione contro il potere delle istituzioni ancor oltre che contro l'esercito, che costò alla giovane prima il confino e poi il carcere. Nelle sue memorie, le proteste contro la coscrizione si intrecciano a lotte per il pane e per la terra e, nel passaggio dal privato al pubblico, viene posto l'accento sul tentativo di ribellarsi, prima di tutto, contro il principio d'autorità sia in casa che fuori. Lo scrittore – e militante antifascista e nella Resistenza – Carlo Levi caratterizzava in questo modo il senso del gesto di Maria Occhipinti, nella sua nota introduttiva per l'edizione del 1957:

La rivolta individuale diventa spirito di giustizia, assoluto, per tutti, l'esame di coscienza, azione con gli altri: lo sforzo di liberazione femminile si sposta dal piano privato e familiare della servitù del costume, dell'ignoranza e del pregiudizio, sul piano pubblico dell'azione politica⁶⁵.

Levi, dunque, coglie nel gesto della Occhipinti lo stesso significato degli obiettori del dopoguerra (Levi scrive nel 1957, quando cioè c'è già stata la prima ondata di obiezioni di coscienza): ovvero il passaggio da un gesto individuale, chiuso in sé stesso, a un gesto pubblico e di esempio per la società, un gesto politico nel suo più antico significato. In Sicilia, dunque, sembrano esserci state “le prove” di quello che ci sarà nel dopoguerra italiano: forzando un po' le parole di Levi e le rivendicazioni di Occhipinti, si può dire che durante questi movimenti si fanno le prove di nuovi sentimenti riguardo la guerra e il rifiuto delle armi.⁶⁶

⁶⁴ Maria Occhipinti, *Una donna di Ragusa*, con una nota di Carlo Levi, prefazione di Paolo Alatri, Landi editore, Firenze 1957.

⁶⁵ Carlo Levi, nota introduttiva a Maria Occhipinti, *Una donna di Ragusa* cit., p. XI.

⁶⁶ Tale teoria secondo la quale il Sud del 1944 è un po' la prova dell'Italia che ci sarà dopo, è stata ripresa da diversi storici. Si vedano in particolare gli atti del Convegno del 1984: Nicola Gallerano (a cura) *L'altro dopoguerra. Roma e il sud 1943-44*, con contributi di G. Canali, G. Chianese, R. Colapietra, M. Comei, E. Corvaglia, R. Covino, N. De Janni, P. De Marco, C. Felice, E. Forcella, A. Giovagnoli, A. Graziani, T. Lombardo, A. Martini, C. Pavone, A. Pepe, L. Piccioni, L. Ponziani, A. Portelli, G. Quazza, P. Saraceno, V. Tedesco, Franco Angeli, Milano 1985.

Nel suo testo, Occhipinti raccontava gli eventi partendo dalla condizione del popolo siciliano stanco e oppresso (condizione nella quale l'autrice evidenzia la situazione che la donna è costretta a subire nella società arretrata siciliana). Così l'accusa a chi, durante e dopo la guerra (a cominciare dal Partito comunista) definì "fascista" il movimento di rivolta del dicembre '44-gennaio '45, è quella di non aver capito la complessa realtà siciliana, mentre l'errore principale del governo libero era stato quello di non aver puntato su un "volontariato cosciente" anche nel Sud Italia – così come era avvenuto per la Resistenza al Nord – per combattere il nemico tedesco, piuttosto che su una coscrizione obbligatoria che si sarebbe imposta, ancora una volta, come esterna, oppressiva e autoritaria.

E proprio in questa chiave e nell'accusa di autoritarismo si deve leggere la questione del ruolo della donna nel contesto delle lotte contro la leva militare. Occhipinti è sicuramente uno degli esempi da cui partire: una giovane donna incinta alla testa di una rivolta contro il richiamo alle armi. E la questione di genere è rilevata anche da Carlo Levi:

Maria Occhipinti guarda alle donne della sua terra, che non si sono ribellate come lei, ma che hanno tuttavia il senso nuovo della libertà, che scoprono se stesse vincendo in se stesse la servitù e l'ambivalenza, e che riescono non soltanto a vivere e sopportare, ma, (segno di forza reale e di libertà raggiunta) che sanno, anche, *commiserare*⁶⁷.

La guerra, quindi, ha permesso a queste donne di prendere coscienza di un nuovo ruolo che solo il dopoguerra avrebbe potuto definitivamente sancire.

Anche nel dopoguerra Occhipinti continuò il suo impegno per la pace, e non solo attraverso la pubblicazione delle memorie che raccontano la sua esperienza nel 1944, ma anche con la partecipazione a dibattiti e assemblee sulla pace.

Quello della Occhipinti non è però una eccezione. La conversione al pacifismo in seguito a lutti subiti è un tema classico, che si riscontra largamente per esempio dopo la prima guerra mondiale e non è nemmeno una esclusiva di genere⁶⁸. È però più raro

⁶⁷ Carlo Levi, nota introduttiva a Maria Occhipinti, *Una donna di Ragusa* cit., p. XII.

⁶⁸ Si pensi per esempio alla vicenda dell'inglese Vera Brittain, che divenne pacifista dopo aver perso il fratello e il fidanzato in guerra. Cfr. il carteggio Vera Brittain, *Letters from a Lost Generation – First World War Letters of Vera Brittain and Four Friends: Roland Leighton, Edward Brittain, Victor Richardson, Geoffrey Thurlow*, Little Brown, London 1998. Oppure al grande impegno di Émile Durkheim nella propaganda francese antitedesca durante la guerra del 1914-18 si interruppe bruscamente dopo la morte del figlio al fronte.

trovarne esempi nel periodo 1943-45 dove l'immagine della guerra è quella di una "guerra giusta", la guerra antifascista combattuta per la libertà (e da qui l'accusa di fascismo ai movimenti di cui la Occhipinti fu parte).

Nel dopoguerra l'impegno femminile nella pace è rinnovato nei dibattiti pubblici su quel che è stato e su come evitare che possa succedere nuovamente in futuro. Marisa Cinciari, una delle prime donne italiane a ricoprire delle cariche parlamentari di un certo livello (PCI) e tra le fondatrici dell'UDI, nel 1945 scrisse un articolo per il periodico *Noi donne* intitolato *È finita la guerra. Conquistiamo la pace...*, nel quale incitava le donne a prender parte al dibattito sulla guerra, sul fascismo e sulla ricostruzione culturale e morale del paese:

[...] ogni donna vuole oggi sapere con chiarezza cosa ha significato questa guerra spaventosa, chi l'ha preparata e scatenata, perché vuole con tutte le sue forze che non avvengano più guerre in cui i suoi uomini siano mandati senza ragione a morire e ad uccidere, in cui la sua famiglia venga dispersa, distrutta la sua casa, troncata ogni sua più cara speranza. Oggi una sola volontà deve unire tutte le donne italiane: conoscere i colpevoli, conoscere le cause della guerra. E distruggerle. Lavorare, lottare per la pace⁶⁹.

In queste parole non viene assolutamente rotto il cliché secondo il quale la donna si deve occupare di assistenza, infanzia e, al massimo di educazione: la donna è sempre prima di tutto madre (o al massimo sorella), sono "i suoi uomini" a essere mandati a morire. E anche la velata rivendicazione, che si legge tra le righe di questo articolo, del diritto della donna a partecipare alla vita politica, non si discosta molto da questo cliché.

A partire dal 1945 c'è un fiorire di movimenti femminili per la pace in tutto il mondo. Il 19 maggio 1945 si tiene a San Francisco il primo congresso femminile internazionale che ha come tema *La partecipazione della donna all'opera di pace*. Il 20-22 ottobre 1945 l'UDI organizza a Firenze il suo primo congresso, intitolato *Per la ricostruzione, per il benessere, per la pace*. Tra i suoi obiettivi:

Che la donna creatrice e conservatrice di vita si metta risolutamente e con tutte le sue forze contro lo strumento di distruzione e di morte che è la guerra; che nella partecipazione alla vita politica del suo paese abbia sempre presente questo scopo e appoggi quelle correnti politiche che danno più affidamento di essere contro la guerra; che nell'educazione dei

⁶⁹ Marisa Cinciari, *È finita la guerra. Conquistiamo la pace...*, "Noi donne", II, 8, 25 giugno 1945.

figli sviluppi quei sentimenti di solidarietà, di comprensione che verranno a creare tra i popoli la vera fratellanza, condizione prima e indispensabile per una pace duratura⁷⁰.

Di nuovo l'educazione, di nuovo un ruolo di appoggio alla lotta pacifista e di nuovo la donna "creatrice e conservatrice". Tutti gli anni Cinquanta dei movimenti femminili sembrano aver continuato su questa linea, con le organizzazioni femminili che organizzano eventi rivolti alle donne in questa chiave.

Questa stessa prospettiva e questa stessa retorica si ritrova anche nelle compagne degli obiettori di coscienza. Vanna Ablondi, anarchica e compagna di uno dei primi obiettori di cui si parlerà nel prossimo capitolo, per esempio, si esprime con queste parole in un articolo scritto mentre il suo compagno è in carcere per obiezione di coscienza:

Ed è a noi donne soprattutto che tocca il compito più arduo. Siamo noi che non dobbiamo permettere che ci strappino dalle carni i nostri figli; noi, che con dolore li partoriamo e con amore li facciamo crescere, non dobbiamo lasciare che quando questi sono sulla soglia della vera vita, quando sono sul punto di diventare uomini, che ce li portino via, che ce li mandino ad uccidere contro i figli di altre madri che piangono e soffrono come noi. È il nostro sangue che deve ribollire, che deve vincere qualsiasi ostacolo per salvare quest'umanità corrotta, sanguinante, per salvare i nostri figli, per salvare i figli di tutto il mondo. Se nei limpidi occhi di un giovane, se nelle sue parole calde di entusiasmo, se nella sua voce ferma e decisa, gli uomini, i malvagi, non hanno saputo apprendere la verità, la vera legge della vita, ebbene tocca a noi farci capire, a noi donne di tutti i paesi, a noi madri di tutto il mondo. Sono, siamo fiere di te, compagno Piero, di quelli che prima di te dettero l'esempio e di quelli che dopo di te lo seguiranno. Siamo fiere di te che rappresenti in questo momento il vero ideale di amore e di pace, che rappresenti con la tua rinuncia un nuovo domani, sereno, in cui il nostro sogno di un'umanità libera e fiorente sarà, diventerà una realtà⁷¹.

Non risulta che Vanna Ablondi all'epoca avesse figli, eppure è proprio il ruolo di madre a essere utilizzato nelle sue parole come principale esempio di donna contro la guerra e il militarismo: retorica di un'epoca ma anche costruzione sociale dell'identità femminile.

⁷⁰ *Per la ricostruzione, per il benessere, per la pace*, in "Noi donne", II, 5, 15 ottobre 1945.

⁷¹ Vanna Ablondi, *Parole di una donna ai giovani...*, Anarchismo-Vespro Schiacchiano, maggio 1950-marzo 1951. L'intero articolo è riportato in Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., p. 86.

A partire dagli anni Sessanta aumenta sempre più la partecipazione di donne e di attiviste pacifiste a manifestazioni pacifiste organizzate da uomini, manifestazioni che verranno anche prese a esempio per manifestazioni femminili create sullo stesso modello. L'esempio più famoso è forse quello della prima Marcia Perugia-Assisi del 24 settembre 1961 (che aveva visto la partecipazione di diverse migliaia di persone). Alla fine della Marcia si costituì la Consulta italiana per la pace, alla quale presero parte diverse associazioni femminili e che permise di organizzare diverse altre manifestazioni, tra le quali la manifestazione organizzata a novembre dello stesso anno a Roma dall'Unione donne italiane.

Due anni dopo, nell'aprile del 1963 venne organizzata una marcia internazionale di donne a Roma, su iniziativa di un gruppo di "Madri per la pace" americane, che intendevano recarsi in pellegrinaggio da papa Giovanni XXIII per ringraziarlo per il suo impegno per la pace nel mondo e che ottennero un'udienza proprio pochi giorni dopo l'emanazione dell'enciclica *Pacem in terris*, dove, tra l'altro, si fa implicitamente cenno anche alla questione dell'obiezione di coscienza:

30. L'autorità, come si è detto, è postulata dall'ordine morale e deriva da Dio. Qualora pertanto le sue leggi o autorizzazioni siano in contrasto con quell'ordine, e quindi in contrasto con la volontà di Dio, esse non hanno forza di obbligare la coscienza, poiché "bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini"; (*At* 5,29) in tal caso, anzi, l'autorità cessa di essere tale e degenera in sopruso. "La legge umana in tanto è tale in quanto è conforme alla retta ragione e quindi deriva dalla legge eterna. Quando invece una legge è in contrasto con la ragione, la si denomina legge iniqua; in tal caso però cessa di essere legge e diviene piuttosto un atto di violenza"⁷².

Ma sulla questione della Chiesa cattolica e del dovere di obbedire ci soffermeremo nel prossimo capitolo.

⁷² *Lettera enciclica Pacem in Terris del sommo pontefice Giovanni PP. XXIII ai venerabili fratelli patriarchi primati arcivescovi vescovi e agli altri ordinari locali che sono in pace e comunione con la sede apostolica, al clero e ai fedeli di tutto il mondo nonché a tutti gli uomini di buona volontà: Sulla pace fra tutte le genti nella verità, nella giustizia, nell'amore, nella libertà*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1963.

Capitolo 3

Gli obiettori di coscienza in Italia (1945-1972)

Questo capitolo è dedicato agli obiettori di coscienza italiani del periodo 1945-1972, cioè il periodo che precedette la legge che riconosceva il diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare, e alle reti di sostegno e ai movimenti che li aiutarono e funsero da supporto per le proteste pubbliche e le richieste legislative. Nel primo paragrafo ci si soffermerà, con due brevi schizzi biografici, sui due teorici che non solo vennero riconosciuti da tutti gli obiettori come i punti di riferimento principali, ma che più si mobilitarono per sostenere e aiutare i giovani che sceglievano la strada dell'obiezione, adoperandosi sia nelle specifiche questioni pratiche, come per esempio trovare avvocati validi per difendere gli obiettori in tribunale, sia alimentando una più ampia discussione sui temi della pace e dell'antimilitarismo attraverso comizi, dibattiti pubblici e articoli sui giornali. Si seguiranno quindi i percorsi di alcuni obiettori, suddivisi nell'analisi in tre sezioni, in base al periodo e al tipo di obiezione. Le loro figure saranno ricostruite a partire dai loro scritti (lettere, diari o memorie) e messe a confronto nel tentativo di trovare caratteri comuni o ricorrenze nelle loro vicende.

3.1 L'obiezione di coscienza negli anni Cinquanta

3.1.1 I teorici del pacifismo italiano: Aldo Capitini ed Edmondo Marcucci

Aldo Capitini (Perugia 1899-1968) era un intellettuale autodidatta, formatosi sulle letture di Tolstoj e di Gandhi, affascinato dalle figure di un cristianesimo delle origini come quella di Cristo e di Francesco d'Assisi. Capitini era conosciuto nell'ambiente antifascista fin dal 1937, anno in cui aveva pubblicato un libro sulla nonviolenza intitolato *Elementi di un'esperienza religiosa*¹. Grazie a questo titolo, non attirò l'attenzione della censura fascista, che lo classificò come "libro di carattere religioso". Effettivamente, le convinzioni non-violente di Capitini si inserivano nel contesto di un

¹ Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937.

progetto di rinnovamento religioso a causa del quale, peraltro, non riuscì a fare molto presa negli ambienti dell'antifascismo: il testo uscì in piena guerra di Spagna, quando cioè il fronte antifascista ebbe la sua prima esperienza pratica di lotta aperta (una prima palestra per la Resistenza). In questo contesto di lotta i giovani antifascisti, che sarebbero potuti essere i potenziali lettori di Capitini, erano piuttosto attirati da altri nomi e da altri esempi più attivi e militanti: come quello di Gobetti, ucciso dalla violenza fascista dieci anni prima, oppure quello di Gramsci, che dopo dieci anni di carcere morì proprio nel 1937, da quello dei fratelli Rosselli, trucidati dai fascisti sempre nello stesso anno, o al massimo da quello di Croce, “nume tutelare”² della libertà; tutti personaggi caratterizzati dalla spinta verso l'azione e dall'opposizione aperta e violenta/armata al fascismo. Capitini, invece, si faceva portatore di una dottrina non-violenta (l'idea della non-collaborazione) che insisteva su un lessico extrapolitico e che vedeva l'aggiunta di un accento religioso, una dottrina che forse avrebbe potuto dare i suoi frutti sul lungo periodo, ma che mal rispondeva all'impazienza dei giovani antifascisti e alla necessità sentita di dover fare subito qualcosa. Nonostante il libro di Capitini non rappresentasse quel che i giovani antifascisti si aspettavano, fu ugualmente letto, grazie al fatto che gli *Elementi di un'esperienza religiosa*, come poi anche il libro seguente di Capitini, *Vita religiosa*³, non erano stato censurati e quindi circolavano liberamente ed erano facilmente reperibili. Fu in questo periodo che Capitini iniziò a farsi conoscere e a preparare il terreno per quel che sarebbe venuto dopo. Non solo attraverso i suoi scritti, ma grazie anche all'organizzazione di incontri e riunioni educative in tutta Italia e al tentativo di sviluppare un libero dibattito all'interno di centri appositamente fondati in diverse parti dell'Italia liberata a partire dal 1944 (i Centri di Orientamento Sociale, COS)⁴.

² L'espressione ha avuto molta fortuna tra gli antifascisti, Si veda, a titolo d'esempio, Alessandro Galante Garrone, *Il mite giacobino. Conversazione su libertà e democrazia*, raccolta da Paolo Borgna, Donzelli, Roma 1994, p. 65.

³ Aldo Capitini, *Vita religiosa*, Cappelli, Bologna 1942.

⁴ I COS sono una delle più famose creazioni di Capitini che ebbero, talvolta, esiti insperati. L'esperienza più significativa fu probabilmente quella del COS di Firenze, dove emergerà la figura di Ferdinando Tartaglia (Parma 1916-Firenze 1987), uno dei più singolari teologi italiani del Novecento. Ex-prete scomunicato, fondò assieme a Capitini nel 1947 il *Movimento di religione* con il quale tentavano di promuovere una riforma religiosa che si muovesse nella direzione dei principi e dell'apertura e del dialogo ecumenico, oltre che nell'educazione dei cittadini alla consapevolezza della propria centralità nelle questioni sociali, economiche e politiche. La questione dell'obiezione di coscienza fu uno dei temi trattati dal Movimento. In una lettera a Edmondo Marcucci, Capitini spiega che al convegno su “Il problema religioso in Italia” (Perugia 8-10 ottobre 1946, organizzato dal Movimento di religione) «Prenderemo anche decisioni: p. es. chiederemo il riconoscimento degli “obiettori di coscienza”. L'Internazionale dei “War Resisters” mi ha scritto su tuo suggerimento». La lettera è edita in Aldo Capitini, Edmondo Marcucci, *Lettere 1941-1963*, a cura di Amoreno Martellini, Carocci, Roma 2011, p. 30.

Nel dopoguerra Capitini assunse un ruolo di maggior importanza nel panorama intellettuale italiano grazie alla campagna che intraprese in favore dell'obiezione di coscienza al servizio militare. A partire dal 1946, infatti, Capitini e il suo circolo di amici e interlocutori iniziarono a impegnarsi con sempre maggior entusiasmo nella pubblicazione di articoli e volantini antimilitaristi, nello studio della possibilità di istituire un servizio civile di lavoro alternativo al servizio militare, nella sollecitazione di una legge per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza, in un comitato di assistenza ai perseguitati italiani e stranieri, in una campagna contro il giocattolo militare, nella diffusione delle idee del Gandhi pacifista, nel tentativo di interessare il popolo – e in particolare le madri – all'opposizione alla guerra mediante un'azione di libera discussione (tale pratica prevedeva che due persone in un qualsiasi luogo, piazza di città o di villaggio, treno, scuola, o sala apposita, cominciassero una discussione su tali temi ad alta voce e ammettendo il libero intervento di tutti).

Tutti gli obiettori di coscienza degli anni Quaranta, Cinquanta (e buona parte di quelli degli anni Sessanta) presero Capitini come punto di riferimento. Pietro Pinna, uno dei primi obiettori italiani del dopoguerra (1949), nel 1950 scriverà di Capitini:

In quel vuoto, unica presenza consonante, luminosa, mi fu all'inizio Aldo Capitini. [...] Dalla sua conoscenza me ne veniva la rivelazione che la coscienza dell'umana religiosità, che attorno a me in quei tempi travagliati vedevo sorda e corrotta, era viva e fervente, e parlava con voce limpida e salda⁵.

Capitini, considerato ancora oggi il principale teorico del pensiero non-violento italiano, andava ben oltre l'analisi dell'obiezione di coscienza come scelta individuale: essa era piuttosto l'affermazione del diritto alla pace. L'obiezione di coscienza era una dichiarazione contro la stupidità della guerra e il punto di partenza per superare le tensioni e gli scontri latenti tra le superpotenze mondiali:

L'obbiezione di coscienza richiama l'Italia ad una missione profetica, armata di altri mezzi che non corazzate e cannoni, tra blocchi in contrasto, tra civiltà da risolvere in sé e superare in una sintesi operata con tensione sociale e religiosa. Questo è il valore

⁵ Pietro Pinna, *La mia obbiezione di coscienza*, p. 10.

attualissimo dell'obiezione di coscienza in Italia, ben al di là da una affermazione che, secondo i critici, sarebbe semplicemente individuale⁶.

Questa base filosofico-politica dell'obiezione di coscienza, come vedremo, fu sostenuta e condivisa da tutti gli obiettori di coscienza del primo periodo (anni Cinquanta) che, diversamente dai loro antenati di inizio Novecento, facevano molto raramente riferimento a ragioni puramente religiose per la loro scelta.

La consacrazione di Capitini a simbolo della nonviolenza italiana si ebbe però solo a partire dagli anni Sessanta, quando si impegnò nell'organizzazione della prima marcia per la pace Perugia-Assisi. Queste marce, col venir meno delle forti tensioni della guerra fredda, divennero sempre più frequentate e riscosero grande attenzione presso l'opinione pubblica italiana (con interessanti eredi anche nel mondo anglosassone)⁷.

In questi anni emerge anche la figura di Edmondo Marcucci⁸ (Sigillo 1900-Jesi 1963), il cui percorso presenta sin dall'inizio alcune affinità con quello di Capitini. Anch'egli umbro, nato in un piccolo paese della provincia di Perugia, e praticamente coetaneo, Marcucci non fu un autodidatta, ma si laureò all'Università di Roma nel 1923, in filosofia, avendo coltivato un forte interesse per la storia delle religioni. Terminati gli studi prese servizio come insegnante di scuola media a Jesi, nelle Marche; avrebbe vissuto qui per tutto il resto della sua vita. La sua formazione pacifista, come già era successo per Capitini, è anche e soprattutto una formazione religiosa: stanco di un cattolicesimo che riteneva "inaccettabile" per le sue concessioni storiche alla violenza e per il suo opporsi alla ragione, frequentò tolstoiani, modernisti e pastori valdesi, studiò i saggi orientali (indiani ma anche cinesi), lesse Romain Rolland, Johann Heinrich Pestalozzi, Giuseppe Mazzini, Kant, Voltaire, Erich Maria Remarque. La sua biblioteca –

⁶ Aldo Capitini, *L'obiezione di coscienza*, "Il Ponte", V, 12, dicembre 1949, pp. 1484-88 (cit. p. 1488). Oltre a Capitini è anche Crescenzo Guarino, un antifascista napoletano, a intervenire su questo argomento nelle pagine del "Ponte", cfr. in particolare: Crescenzo Guarino, *L'obiezione di coscienza nel mondo*, "Il Ponte", VII, 2, febbraio 1951, pp. 115-127. Qualche notizia su Guarino si può trovare in: Antonio Alosco, *Il Partito d'Azione nel "Regno del Sud"*, Guida, Napoli 2002, pp. 52-53.

⁷ Nei Cinquant'anni che seguirono la prima marcia ci furono altre 18 edizioni. Per una storia della Marcia per la pace si veda: Alarico Mariani Marini, Eligio Resta, *Marcciare per la pace: il mondo non violento di Aldo Capitini: La Marcia della pace per la fratellanza dei popoli, Perugia-Assisi del 24 settembre 1961*, PLUS-Pisa University Press, Pisa 2007.

⁸ Le notizie su Edmondo Marcucci sono tratte principalmente da: Gianni Sofri, *Ritratto di un pacifista: Edmondo Marcucci*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, pp. 459- 466.

che alla morte lasciò in dono alla Biblioteca comunale di Jesi – era vasta e ben fornita⁹. Ma non si limitò a leggere, si dedicò anche alla scrittura di saggi su argomenti che spaziavano dalla critica letteraria alla storia del cristianesimo e delle religioni orientali, dal pacifismo al vegetarianismo: diede una lettura politica in chiave progressista delle opere di Jules Verne, pubblicò alcuni studi su Tolstoj, si dedicò al rapporto tra Oriente e Occidente e spese molte energie nell'apologia della non-violenza. Nel dopoguerra scrisse anche in diverse riviste (in maggioranza pacifiste). L'avvicinamento al mondo del pacifismo avvenne gradualmente a partire almeno dagli anni Trenta, prima attraverso l'amicizia con la vedova di Paolo Birjukov (che era stato un collaboratore di Tolstoj), poi attraverso la frequentazione, a partire dal 1936, di Tatiana Sukhotin Tolstoj (la figlia dello scrittore russo che risiedeva a Roma e sotto la cui influenza Marcucci divenne vegetariano). Infine, la sua amicizia e il connubio intellettuale con Aldo Capitini risalgono al 1941 (la corrispondenza tra i due pacifisti sono una fonte molto importante per lo studio della non-violenza in Italia nel Novecento)¹⁰. Marcucci, che probabilmente in quanto insegnante aveva prestato il Giuramento di fedeltà al Fascismo, non sembra però aver mai preso la tessera e per questo motivo con il trasferimento dalla scuola media di Jesi al Ginnasio (1942) e il cambio di preside iniziò ad aver problemi col fascismo: riuscì a sfuggire all'arresto nascondendosi in aperta campagna, dove riuscì a vivere fino alla fine della guerra con l'aiuto della famiglia.

Dopo la fine della guerra Marcucci iniziò la militanza pacifista sotto la guida di Capitini: collaborava alle iniziative religiose, culturali e sociali ideate e fondate dal pacifista perugino, come, per esempio i COS, che Marcucci cercò di attivare anche a Jesi; partecipò a numerosi convegni internazionali sulla pace, divenne molto attivo nella Società vegetariana e spese molte energie nella battaglia per l'obiezione di coscienza. Nelle sue memorie scriverà:

L'obiezione di coscienza è l'atto spirituale di protesta contro la guerra, di affermazione incondizionata di pace. L'obbietto ha valicato ogni barriera separante l'uomo dall'uomo, ha realizzato la sintesi suprema della socialità umana. La sua decisione di sacrificio lo

⁹ Diverse notizie relative alla biblioteca di Marcucci si possono reperire in Martellini, *Fiori nei cannoni* cit. Martellini è partito proprio dalla biblioteca di Marcucci per compilare il suo lavoro sul pacifismo italiano del Novecento, a dimostrazione di quanto vasta e ben fornita fosse tale raccolta.

¹⁰ Le lettere di Marcucci a Capitini, conservate presso l'Archivio di Stato di Perugia nel fondo Capitini, corrispondenze, Edmondo Marcucci, sono state da poco edite in Aldo Capitini, Edmondo Marcucci, *Lettere 1941-1963*, a cura di Amoreno Martellini, Carocci, Roma 2011.

mette al di sopra di ogni possibilità di sconfitta, e la sua voce non è riducibile al silenzio, ma parla ancora più forte oltre le sbarre di una prigione e oltre la morte stessa. L'obiezione di coscienza matura in un clima di alta tensione religiosa e morale, in séguito ad un lavoro interiore di riflessione. Solo ad una categoria di elezione è dato cimentarsi con essa. Agli altri non viene in testa nemmeno l'idea: al più, la può considerare una stramberia, una specie di pazzia o deformarla sotto l'aspetto della viltà. La storia ci mostra solo un'esigua minoranza di obiettori di coscienza in confronto delle masse innumeri che fecero volenti o nolenti la guerra, che subirono senza fiatare, come la cosa più naturale, gli ordini dei capi guerrieri. L'umanità è ancora quella che è, e il lavoro di esplorazione, di coltivazione ha ancora innanzi a sé zone incommensurabili¹¹.

Quello di Marcucci era un pacifismo integrale di predominante ispirazione etico-religiosa che si caratterizzava per un profondo rispetto per l'individuo e per i suoi diritti, per l'avversione verso ogni tipo di sfruttamento, per il riscatto della donna (anche se talvolta piuttosto ambiguo e non sempre leggibile in chiave di emancipazione), per la riscoperta del mondo della natura, per il vegetarianismo e per il rispetto dei diritti degli animali, secondo precise idee e modi di vita praticati concretamente in ogni ambito. La sua costanza, però, lasciava talvolta lo spazio a una rigidità morale che sfociava in alcune incoerenze e debolezze; come ha scritto Gianni Sofri in un ritratto biografico pubblicato diversi anni dopo la morte del pacifista umbro:

i suoi scritti sono a volte ingenui (come spesso sono gli scritti che parlano di verità semplici ed essenziali). Conoscono moralismi (una contraddizione che appare evidente nei suoi articoli sulla liberazione della donna) e qualche caduta retorica (ma chi non ne ha?). In compenso sono sempre animati da grande passione¹².

La figura di Marcucci è rimasta per lungo tempo oscurata dall'ombra di Capitini. Le sue memorie sono state pubblicate per la prima volta solo nel 1983¹³, mentre i suoi

¹¹ Marcucci, *Sotto il segno della pace: Memorie*, p. 126.

¹² Gianni Sofri, *Ritratto di un pacifista: Edmondo Marcucci*, in Edmondo Marcucci, *Sotto il segno della pace: Memorie*, Biblioteca Comunale Planetiana, Jesi 2004, p.7. L'articolo, qua lievemente modificato, era stato già pubblicato in Gianni Sofri, *Ritratto di un pacifista: Edmondo Marcucci*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, pp. 459- 466.

¹³ Oggi si possono leggere in Edmondo Marcucci, *Sotto il segno della pace: Memorie*, Biblioteca Comunale Planetiana, Jesi 2004.

archivi e le sue carte sono state studiate solo a partire dalla fine degli anni Novanta, per mano soprattutto di Amoreno Martellini che ha anche curato l'edizione del carteggio intercorso tra Marcucci e Capitini¹⁴. Nonostante il suo ruolo sia stato di non secondaria importanza nel dibattito pacifista italiano e sull'obiezione di coscienza, Marcucci resta ancora oggi un personaggio in buona parte dimenticato.

3.1.2 Gli obiettori degli anni Cinquanta: il “periodo Pinna”

Dopo la fine della guerra i primi casi di rifiuto di prestare servizio militare o di impugnare le armi scaturirono da motivazioni religiose. Il primo ebbe luogo a un anno della conclusione della guerra, nel 1946: l'obiettore si chiamava Rodrigo Castiello ed era un giovane cuneese appartenente alla Chiesa dei Pentecostali che si era rifiutato di impugnare le armi non appena iniziato il servizio di leva. Venne processato in pochissimo tempo dal Tribunale Militare di Torino e condannato a una pena carceraria; tuttavia dopo pochi mesi, nell'aprile del 1947, venne rilasciato ricadendo nella famosa amnistia concessa dall'allora ministro della Giustizia Togliatti¹⁵. Due anni dopo, un'altra obiezione religiosa: nel gennaio del 1948, fu Enrico Ceroni, testimone di Geova di Casale Monferrato, a rifiutarsi di indossare la divisa. Fu condannato sempre dal Tribunale militare di Torino a cinque mesi e 20 giorni di carcere con la condizionale, senza iscrizione al casellario¹⁶.

Libereso Guglielmi

Sempre nel 1948 si ebbe un altro caso, questa volta non legato a motivazioni religiose, ma politiche: ritroviamo infatti tutta quella tradizione anarchica che abbiamo presentato e discusso nel capitolo 2. Il giovane si chiamava Libereso Guglielmi, nato a Bordighera nel 1925, intorno al 1940 iniziò a lavorare come giardiniere presso la famiglia dello scrittore Italo Calvino, in qualche sorta sotto la protezione di suo padre Mario, importante botanico. La figura di Libereso colpì talmente Italo (di due anni più

¹⁴ Capitini, Marcucci, *Lettere 1941-1963* cit.

¹⁵ Non ho potuto appurare l'ammontare della pena. Esistono pochissime fonti su questo caso. Poche righe gli sono dedicate da Marcucci nelle sue memorie: cfr. Marcucci, *Sotto il segno della pace* cit., p. 126. Il suo nome è citato anche da Martellini, che però probabilmente a sua volta riprende da Marcucci.

¹⁶ Di nuovo la fonte principale è quella di Marcucci, *Sotto il segno della pace*, p. 126. Il caso è citato anche in Martellini, *Fiori nei cannoni* cit., p. 85.

vecchio) che nel 1949 lo avrebbe reso uno dei personaggi dei suoi racconti¹⁷. In queste pagine Liberese è presentato come il “nuovo giardiniere”. Il suo ritratto è quello di un ragazzo di 15 anni, “coi capelli lunghi, e una crocetta di stoffa in testa per tenerli fermi”, “un ragazzo già grande, eppure portava ancora i calzoni corti. E quei capelli lunghi che sembrava una ragazza”. Più avanti, in un dialogo lo stesso Liberese (anche se beninteso qui si tratta del personaggio di un racconto) spiega a una ragazza, anche lei di servizio presso i Calvino, che il suo nome significa “libertà”, in esperanto¹⁸ – lingua che suo papà parlava; i cenni sul retroterra socio-culturale e politico di Liberese emergono a poco a poco: i nomi del fratello e della sorella sono Germinal e Omnia; non sa quand’è il giorno dell’Annunciazione e non va alla messa, dunque ateismo stretto; in famiglia sono tutti vegetariani (“Noi non mangiamo carne di animali morti”, ma nemmeno caffè e zucchero – niente prodotti coloniali?); la domenica sera il padre legge ad alta voce i libri di Elisée Reclus, un classico della biblioteca anarchica; Liberese fa dei disegni e delle caricature che vengono esposte nella vetrinetta della FAI¹⁹.

Molti anni dopo lo stesso Liberese ha confermato tutti questi elementi, in una lunga intervista (diventata libro): “Mio padre era un anarcoide [...] era un anarchico tolstoiano, gandista si direbbe oggi, di quelli contro la violenza”²⁰. In un altro punto del libro lo definisce “socialista libertario”; ancora nel periodo fascista avrebbe organizzato un gruppo anarchico, denominato “Alba dei liberi”, che aiutò anche alcuni volontari per la guerra di Spagna a passare la frontiera²¹.

Convocato per iniziare il servizio di leva il 4 giugno 1948, Liberese non si presentò in caserma; l’11 giugno venne quindi tradotto di forza dai carabinieri al distretto militare di Savona e, due giorni dopo, denunciato al Tribunale Militare di Torino. Viene quindi

¹⁷ Il racconto *Un pomeriggio, Adamo* fu pubblicato per la prima volta proprio nel 1949 nella raccolta *Ultimo viene il corvo* (ma doveva essere stato scritto prima e non risulta che sia stato considerato *anche* un gesto di solidarietà verso un obiettore di coscienza sottoposto a processo...); si legge ora in Italo Calvino, *Romanzi e racconti*, edizione diretta da Claudio Milanini, a cura di Mario Barenghi e Bruno Falcetto, prefazione di Jean Starobinski, Mondadori, Milano 1991, pp. 151-161.

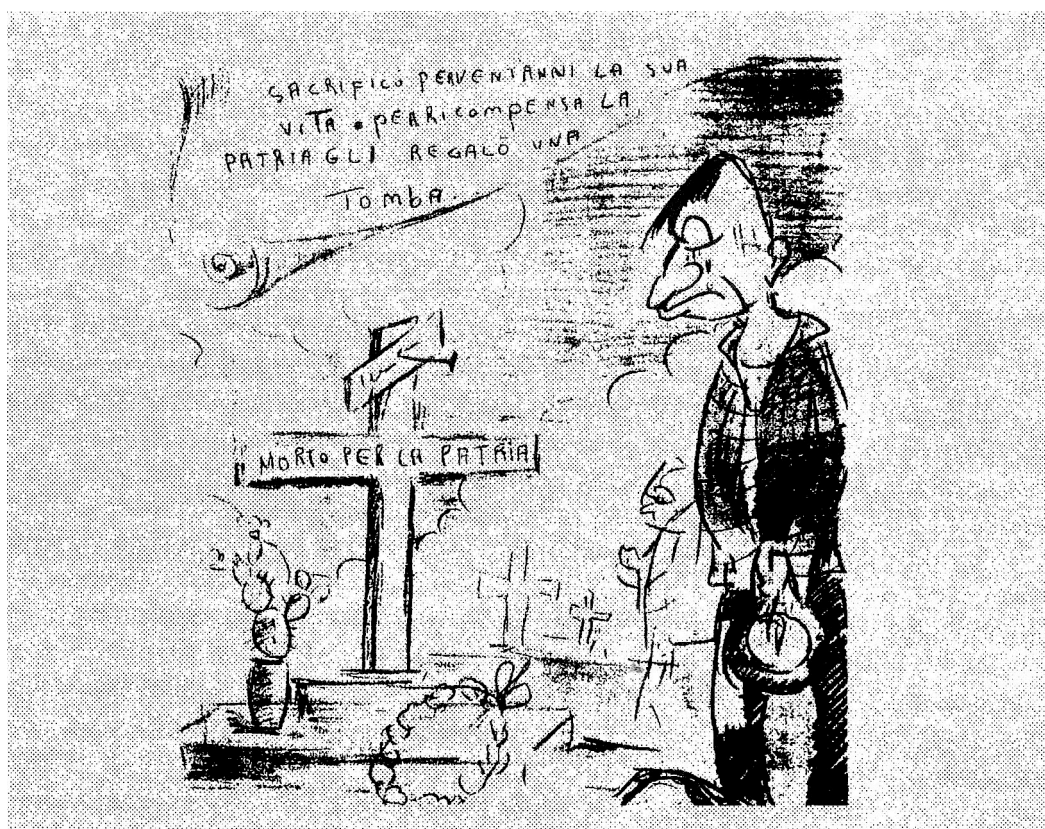
¹⁸ In realtà “liberese” non è esperanto, ma ido, una versione semplificata della prima.

¹⁹ Cfr. Calvino, *Un pomeriggio, Adamo* cit., pp. 151-153, 155, 157-158.

²⁰ Cfr. il libro-intervista Liberese Guglielmi, Ippolito Pizzetti, *Liberese, il giardiniere di Calvino*, prefazione di Nico Orengo, Muzzio, Padova 1993, p. 7. Renato Lorenzo Guglielmi (1899-1970), questo il nome del padre di Liberese, è stato incluso nel *Dizionario biografico degli anarchici italiani*, diretto da Maurizio Antonioli, Giampietro Berti, Santi Fedele, Pasquale Iuso, 2 vol., BFS Edizioni, Pisa 2003-2004, vol. I, *ad nomen* (voce firmata da G. Barroero), da cui risulta l’esistenza di un fascicolo al Casellario Politico Centrale. Sulla reazione di Liberese alla lettura del racconto di Calvino (che avrebbe unito alcuni episodi e dialoghi effettivamente accaduti), cfr. Guglielmi, Pizzetti, *Liberese, il giardiniere di Calvino* cit., pp. 63-64 e 68.

²¹ Ivi, pp. 157-158; qui anche le notizie sull’attività di caricaturista di Liberese, che si sarebbe svolta già nella seconda metà degli anni Trenta, con tanto di affissione pubblica – anche se la notizia risulta poco verosimile.

internato in caserma e sottoposto a una nuova visita medica che riscontra “deficienza del perimetro toracico e del peso”²². Viene quindi giudicato idoneo, ma in congedo illimitato provvisorio, insomma viene liberato. Nel frattempo, però la denuncia va avanti e il 2 luglio Libereso viene nuovamente arrestato, recluso nelle carceri militari di Torino e quindi inizia il processo. Dopo due settimane viene rilasciato in libertà provvisoria, mentre, a dicembre, viene confermato il congedo illimitato²³. Tornato alla libertà, Libereso riprese la sua attività di giardiniere e di disegnatore caricaturista per la Federazione Anarchica Italiana²⁴.



Una vignetta di Libereso Guglielmi (*Morto per la patria*). Fonte: Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., p. 42.

²² Le notizie sulla vicenda giudiziaria di Libereso Guglielmi in Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., pp. 37-52. Da Guglielmi, Pizzetti, *Libereso, il giardiniere di Calvino* cit., p. 152 risulta l'esistenza di un'amicizia tra Guglielmi e Ferrua.

²³ Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., pp. 44-45.

²⁴ Su questo: Guglielmi, Ippolito Pizzetti, *Libereso, il giardiniere di Calvino* cit., p. 157.

Così Liberese rievocò la sua scelta, nei primi anni Novanta:

E dopo, quando è stato il momento di partire militare, ho fatto l'obiettore di coscienza e sono finito a Torino, nelle carceri militari, ma mi è andata bene. Ho fatto solo quindici giorni perché ho trovato un colonnello che era un uomo, e lì gli ho detto: "Guardi, lei non può capire il mio parlare, perché io sono un figlio che ha fatto gli interessi del padre e lei invece è un colonnello". "No", mi rispondeva, "io sono prima un padre". "Allora capisce quello che dico". Non è che ho sputato sulla bandiera [...] Io portavo i miei giusti motivi: la patria non mi ha mai conosciuto, perché io ho vent'anni e la patria non sa nemmeno che esisto; mia madre però si è sacrificata per farmi arrivare a vent'anni; allora se io vado militare aiuto la patria ma sono contro mia madre, perché la lascio in miseria, perché lei non lavora. Io preferisco essere un buon figlio e un cattivo italiano che essere un buon italiano e un cattivo figlio. È stata una scelta che ho fatto: mi mettete in galera? Be', posso leggere, scrivere? Sì? E allora... fino ad adesso ho lavorato... Ma il colonnello aveva capito che tipo ero. Dopo una quindicina di giorni sono venuti a trovarmi anche gli anarchici, amici di mio padre... poi me ne sono uscito²⁵.

Ne esce, nel complesso, un percorso che conferma le frequenti difficoltà nel collocare e classificare le ragioni degli obiettori: a un certo punto nella (tarda) testimonianza di Liberese le motivazioni politiche, che a prima vista potevano sembrare dover essere in primo piano, sono schiacciate sullo sfondo, mentre emerge un'idea in linea con il "familismo amorale", secondo la definizione canonizzata negli anni Cinquanta dall'antropologo Edward Banfield. Ma di nuovo il tema della non-violenza riemerge quando Liberese ricorda, sia pure brevemente, le sue esperienze dopo l'8 settembre 1943: renitente, come molti altri, ai bandi di leva della Repubblica sociale italiana, non si unì in modo stabile ai partigiani. Inizialmente si limita a dire: "Io me ne son scappato, sono andato in giro per un anno o due"; quindi torna sull'argomento: "Non sono mai stato nelle bande, però conoscevo tutti e magari portavo gli ordini, perché son sempre stato contro la violenza, qualunque tipo di violenza". E in conclusione rivendica il suo antifascismo, coerente come quello del padre²⁶.

²⁵ Ivi, p. 75. Più avanti ricorda che il padre rifiutò un'importante offerta di lavoro che l'avrebbero portato in Australia dicendo "Ma val più la famiglia che tutto il resto..." (ivi, p. 107).

²⁶ Le due citazioni ivi, pp. 72 e 158; per la rievocazione dell'antifascismo familiare (i problemi per dare i nomi ai figli, i problemi a scuola, ecc.), compresa la continua militanza anarchica sotto il fascismo, e delle vicende di guerra (Liberese subì almeno due rastrellamenti, riuscendo sempre a scappare) cfr. ivi, pp. 157-

Sono purtroppo pochi i casi per cui è disponibile un materiale come quello che abbiamo potuto utilizzare per Guglielmi. Resta tuttavia un dato sintetico: gli anni 1948-49 sono proprio quelli in cui inizia a diffondersi l'obiezione di coscienza. Il 15 ottobre del 1949 venne pronunciata la sentenza per Francesco Buraglio di Alessandria, condannato a quattro mesi di prigione con la condizionale perché si era rifiutato di prestare il servizio militare. Sempre nel 1949 anche Antonio Pantoni di Melfi subì la stessa pena. Un altro giovane, di cui sappiamo solo il cognome, Di Bella, nello stesso periodo (1949) si suicidò, pare per un gesto estremo di rifiuto del servizio militare²⁷.

Questi casi di obiezione di coscienza al servizio militare, pochi ma concentrati in un breve periodo di tempo, erano bastati per attirare l'interesse di alcuni intellettuali pacifisti sul problema dell'obiezione di coscienza al servizio militare, in particolare quello di Aldo Capitini, che avviò uno scambio epistolare con la maggior parte degli obiettori di questo periodo (abitudine mantenuta negli anni Cinquanta)²⁸.

Alla fine degli anni Quaranta, le motivazioni filosofico-politiche che Capitini attribuiva all'obiezione di coscienza, e che erano condivise da praticamente tutti gli obiettori di coscienza di questo periodo, si alimentavano in parte (ma non in modo preponderante) grazie all'incipiente dibattito sull'arma atomica e sul destino dell'umanità nel caso di una prossima guerra. Il 4 novembre del 1947, per esempio, venne pubblicato a Firenze il "Manifesto degli scrittori contro la bomba atomica" in cui si richiamava l'importanza del soldato capace di dire no all'arma nucleare (una forma di obiezione di coscienza limitata, quindi). Il testo del Manifesto sottoscritto da 43 studiosi e intellettuali di sinistra iniziava così:

Agli scrittori di tutto il mondo, alle città che rappresentano il modello della cultura e della bellezza e della società umana, alle città del lavoro che esprimono la rinnovata faccia e speranza del mondo costruita con la stessa fede delle cattedrali, agli operai, ai contadini, alleati tutti nella grande fabbrica della terra, gli scrittori italiani si rivolgono perché dalla coscienza di tutti gli uomini di buona volontà la bomba atomica sia considerata un'arma

165. Si tenga comunque presente che è nell'ambito di un'intervista attenta soprattutto all'attività di giardiniere e di coltivatore, che Liberese svolse per tutta la vita, le notizie relativi agli altri ambiti della biografia sono relativamente scarse.

²⁷ Anche questo caso è citato nelle memorie di Marcucci, *Sotto il segno della pace*, p. 126. Non sono riuscita a trovare altre informazioni su questo caso che non sembra nemmeno essere finito sui giornali dell'epoca.

²⁸ Proprio per questo l'archivio privato di Aldo Capitini, oggi conservato e consultabile presso l'Archivio di Stato di Perugia, è probabilmente il fondo più ricco di materiale sull'obiezione di coscienza italiana.

fuori legge, perché sia dichiarato criminale di guerra chiunque l'adoperi, da qualunque parte, per qualunque scopo²⁹.

Nel 1947 gli schieramenti non erano ancora ben chiari: la formazione dei due blocchi non era ancora completata e non sembrava così irreversibile, mentre era ancora viva la memoria di una comune lotta al nazi-fascismo e la speranza di un vero rinnovamento (non bisogna dimenticare tuttavia che fino a buona parte del 1949 furono solo gli Stati Uniti a detenere l'arma atomica). Questo contesto di incertezza, accompagnato dalla consapevolezza che esistevano armi in grado di distruggere l'umanità, dava un valore ancora più evidente al gesto del rifiuto del servizio militare.

Pietro Pinna

Proprio in questo contesto scoppiò definitivamente e diffusamente in Italia la questione dell'obiezione di coscienza, portata alla ribalta dal caso di Pietro Pinna, il primo a dare pubblicamente una motivazione laica alla sua scelta. Il caso ebbe risonanza non solo nell'opinione pubblica italiana, ma anche in quella internazionale. Marcucci, nelle sue memorie, lo ricorda così:

Il caso di resistenza alla guerra più interessante e clamoroso dell'anno 1949 fu il gesto di obiezione di coscienza al servizio militare del giovane Pietro Pinna, di origine sarda, ma impiegato [a] Ferrara, ove subì l'influenza di Silvano Balboni. Una novità per gl'Italiani abituati al servizio militare obbligatorio fino dall'unificazione politica della penisola costituita in regno nel 1861³⁰.

In queste poche righe vediamo il costituirsi di reti di relazione all'interno di ambienti minoritari: il primo riferimento per Pinna è Silvano Balboni (1922-1948), vegetariano, gandhiano e nonviolento ferrarese. Dopo essere stato disertore dall'esercito italiano (maggio 1943), partigiano ed esule in Svizzera, dove divenne assistente di Ernesto Rossi col quale condivideva le idee europeiste (erano internati nello stesso campo a Ginevra), Balboni rientrò a Ferrara dove divenne assessore per il PSI e organizzò un Centro di Orientamento Sociale; insieme a Capitini organizzerà, nel maggio

²⁹ Citato in Eligio Vitale, *Cultura politica e indirizzi programmatici alla Costituzione*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, p. 280.

³⁰ Edmondo Marcucci, *Sotto il segno della pace: Memorie*, Biblioteca Comunale Planettiana, Jesi 2004, p. 120.

1948, il Convegno di religione che si tenne a Ferrara e a cui – come si vedrà – assistette anche Pinna. Pochi mesi dopo, Balboni morì di scarlattina, a soli 26 anni.

A Ferrara Pinna lavorava come impiegato della locale Cassa di Risparmio: era un ragioniere. Era nato nel 1927, alla fine del 1948 era stato chiamato alle armi e aveva iniziato il servizio di leva alla Scuola allievi ufficiali di Lecce. Dopo alcuni mesi di servizio Pinna iniziò a maturare l'idea di obiettare e, prima ancora di prendere definitivamente la decisione del rifiuto e di comunicare la sua scelta ai suoi superiori nell'esercito, cercò di attivare – con l'intercessione ormai postuma di Balboni – un contatto con Capitini, ormai riconosciuto come grande punto di riferimento dell'obiezione di coscienza. Il 3 dicembre 1948, quindi, Pinna inviò una lettera al filosofo perugino:

Sono persona a lei sconosciuta. Mi chiamo Pietro Pinna e nacqui in Liguria ventun anni fa, ma sin dalla mia infanzia sono vissuto a Ferrara. Attualmente mi trovo alla Scuola Allievi Ufficiali Complemento di Lecce, chiamatovi di leva dal settembre dell'anno in corso.

Ebbi la fortuna di conoscerla a Ferrara nella scorsa primavera, durante il Convegno di Religione ivi tenutovi.

Conoscevo pure, per aver seguito alcune conferenze del C.O.S., il sig. Silvano Balboni, ed ebbi pure modo di avvicinarlo alcune volte, e di apprezzarlo. [...]

È sul suo nome che io mi permetto di scriverle chiedendole un consiglio, di importanza somma per me.

Sarebbe il maggior desiderio mio attuale di disertare la vita militare, per obiezione di coscienza. Le sarei veramente grato se volesse dirmi qualche cosa in merito, specie per quanto riguarda le punizioni a cui verrei in contro, sia ora sia in caso di guerra. Comprendo benissimo che nessuna indecisione dovrebbe trattenermi, di fronte alla convinzione della santità dell'idea, saranno considerazioni egoistiche quelle che mi spingono a scriverle (il pensiero di mia madre, forse, verso cui sono debitore di tante cose), ma mi pare che ciò che più mi attendo da lei sia il conforto della sua parola.

Sarebbe una cosa bellissima se potesse farmi ricevere la sua risposta entro il venti del mese, poiché dopo tale data andrò in licenza per le feste natalizie, dal 21 Dicembre al 2 Gennaio, e, come ben può immaginare, mi sarebbe utilissima per regolare in proposito il comportamento durante detta licenza.

[...] Sono certo che lei, attraverso queste mie brevi righe, sentirà intera la sincerità e tutta la passione mia, e non mancherà di aiutarmi³¹.

³¹ Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenza, Pinna Pietro, b. 1370, f. 87.

Pinna non ricevette risposta da Capitini ma continuò comunque a scrivergli³². La scelta di obiettare l'avrebbe presa da solo, senza poter contare sul concreto appoggio di personalità o movimenti pacifisti. Solo un mese e mezzo più tardi, quando il passo era stato fatto, Capitini rispose a Pinna, scusandosi e spiegando le ragioni del suo lungo silenzio: non voleva responsabilità nella sua scelta, poiché l'obiezione doveva essere una scelta compiuta in libertà di coscienza.

Lei ha capito che non ho voluto influire sulla sua decisione, sapendo bene i dolori che le verranno per la sua idea, che è anche quella di Silvano Balboni e mia [...]

In questi giorni in Italia e all'Estero sarà noto il suo caso (che non è il solo), e il suo attuale sacrificio sarà utile a tanti altri come guida verso una civiltà migliore e servirà come elemento prezioso a tutti quelli che operano per una legge che riconosca l'obiezione di coscienza³³.

Con queste parole Capitini proiettava di nuovo la scelta del giovane al di fuori di una dimensione individuale, in un universo molto più ampio rispetto a quello che si immaginava Pinna, addirittura incaricandolo del ruolo di "guida". Capitini aveva visto giusto: Pinna sarebbe diventato il simbolo della lotta per l'obiezione di coscienza in Italia e, ancora oggi, è uno dei pochi nomi ricordati per questo gesto.

La scelta di obiettare era stata molto tormentata e sofferta per il giovane Pinna che – come racconta nelle sue memorie – si sentiva responsabile per la sua famiglia: aveva cominciato a lavorare a 16 anni per aiutare nelle economie di casa – studiava la sera da solo, tanto da riuscire a conseguire il diploma di ragioniere da privatista. Il suo salario era l'unico sostentamento che entrava in casa oltre alla modesta pensione del padre, ex guardia carceraria messa a riposo fin dal 1935. Lo stipendio di Pietro serviva anche per il mantenimento di due sorelle, mentre il fratello maggiore (di sei anni più vecchio), dopo la lunga esperienza della guerra era uscito di casa. La scelta del rifiuto, quindi, doveva anche tener conto di quel che avrebbe comportato per la sua famiglia una sua eventuale lunga incarcerazione; fu probabilmente anche per questo motivo che Pinna non rifiutò fin da subito il servizio ma ebbe bisogno di tempo per prendere la decisione.

³² La seconda lettera è datata "Ferrara [era in licenza natalizia], 30 Dicembre 1948", in Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenza, Pinna Pietro, b. 1370, f. 85.

³³ La lettera, datata 13 febbraio 1949, in Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Pinna Pietro, b. 1370, f. 97 (fotocopia della lettera manoscritta inviata da Capitini al giovane obiettore).

Ma una volta deciso Pinna non sembra avere più esitazione. In un diario scritto nel 1950, pochi mesi dopo la conclusione della vicenda giudiziaria legata alla sua disobbedienza, Pinna ricorda così la sua scelta:

A quella risoluzione approdavo lungo un processo di anni, attraversati da vicissitudini materiali e spirituali sconvolgenti, segnati dall'esperienza tremenda della guerra. Gli amici più intimi sanno le discussioni che andavamo facendo sull'etica, sulla politica e in particolare sul militarismo e le mie riserve circa il servizio militare. La messa in atto di quell'idea aveva richiesto un tempo prolungato di maturazione tormentosa, non tanto per le conseguenze personali (che pur si prospettavano, nell'ignoranza assoluta di un gesto del genere, enormemente paurose), ma per il complesso di concezioni, di problemi, di posizioni che investiva, che metteva in gioco l'intera visione ordinaria del mondo. Una scelta che cadeva in un vuoto apparentemente totale, in lacerante contrasto col pensiero e l'agire dominanti³⁴.

Un elemento che caratterizza tutti gli obiettori fino alla prima metà degli anni Cinquanta è proprio la loro "solitudine" all'interno di un mondo costituito da persone che "non comprendono"; un "vuoto apparentemente totale" formato da persone che, si può aggiungere, ancora non hanno cominciato a elaborare il lutto della guerra. L'incomprensione è su tre livelli: ci sono i congiunti e gli amici che non riescono a capire il perché di un gesto che porta solo a conseguenze penali; c'è lo Stato che non accetta questa forma di disobbedienza e non comprendere le motivazioni di questi giovani; c'è la Chiesa che pretende il rispetto delle gerarchie e afferma la necessità, in alcuni casi, della guerra (la scelta di obiettare viene definita da Pinna "blasfema, di contro a un Dio concordemente presentato come consenziente della necessità della guerra")³⁵. In questo contesto di "vuoto" gli obiettori di questo periodo diventano dei precorritori di un pensiero e di idee che prenderanno piede lentamente nel corso del decennio, grazie anche alla pubblicazione di memorie e racconti sull'esperienza della disobbedienza militare.

Pinna, dunque, una volta maturata completamente la decisione, a leva già iniziata, si rifiuta di proseguire il suo servizio militare e di partecipare agli addestramenti militari. Non compie gesti plateali, semplicemente invia una lettera al Ministro della Difesa nella

³⁴ Pinna, *La mia obiezione di coscienza* cit., p. 10.

³⁵ Così Pinna (*ibidem*): "Ricordo d'essermi trovato una volta, nella solitudine della cella, a dibattere e contrastare angosciosamente con Dio stesso, opponendogli quella mia scelta che poteva apparire, oltre che folle, blasfema, di contro a un Dio concordemente presentato come consenziente alla necessità della guerra".

quale chiede che gli venga concessa la possibilità di rifiutare il servizio militare e, semmai, di prestare un “servizio alternativo” senz’armi. Viene esaltata in questo modo la dimensione privata che questa scelta comportava – anche se forse si tratta di una scelta tattica: Pinna vuole evitare di dare l’idea di voler scatenare una protesta collettiva in caserma. Qui di seguito parte del testo della lettera:

Faccio noto a codesto Comando di essere venuto nella determinazione di disertare la vita militare per ragioni di coscienza. Trascurando qui di prendere in considerazione nei dettagli le convinzioni dettate da ragioni di fede, storiche, sociali e altro, dico che le mie obiezioni nascono essenzialmente dall’impegno totale assunto sin dalla fanciullezza ad una apertura ideale e pratica a tutte le creature umane. Modi capitali indispensabili di essa apertura: nonviolenza e nonmenzogna, mai limitabili e per nessun motivo. Logica naturale è così la mia spontanea reazione, anzi impossibilità a collaborare con l’Istituzione militare, le cui evidenti manifestazioni prime sono in antitesi con tali mie più profonde ragioni di vita. Mi dichiaro pienamente consapevole del mio atto di rottura con la legge attuale, e resto in attesa d’una pronta decisione al riguardo³⁶.

In questa prima affermazione di rifiuto delle armi Pinna si auto-definisce “disertore” (“disertare la vita militare” sono le parole precise), mentre non si azzarda a impiegare il termine “obiezione di coscienza” che avrebbe iniziato a utilizzare solo in seguito quando, in cella, iniziò la corrispondenza coi maggiori pacifisti italiani, primo tra tutti, come si è visto, quel Capitini che Pinna avrebbe conosciuto di persona solo alcuni mesi dopo³⁷. Il termine “obiezione di coscienza” aveva un suono insolito che all’interno della caserma avrebbe comportato solo fraintendimenti, e probabilmente nemmeno all’esterno sarebbe stato capito. Come spiega Pinna nelle sue memorie:

Quando ne parlavo con amici, l’immediata contestazione era: “Ma ti mettono al muro! Se ti va bene ti tengono in galera per tutta la vita”. Questi i commenti, perché allora non si conosceva assolutamente la questione dell’obiezione di coscienza, tanto che io stesso non utilizzai quell’espressione [obiezione di coscienza] che non mi era familiare: infatti quando

³⁶ Il testo è riportato ivi, p. 14.

³⁷ La ricerca di contatti con persone affini per idee e concezioni della vita è una costante per gli obiettori di coscienza di qualsiasi periodo. Così ricorda Pinna: “Da un volantino distribuito al convegno, mi era rimasto il suo recapito [di Capitini]. Durante il Corso [per Allievi Ufficiali], sentendo approssimarsi il momento del mio rifiuto, ebbi l’impulso di scrivergli un biglietto, chiedendogli informazioni su quali potessero essere eventualmente le conseguenze penali” (ivi, p. 11).

presentai la mia dichiarazione scritta di rifiuto, non mi riferii ad essa, ma al termine generico di ragioni di coscienza, religiose e politiche³⁸.

Tipico dei primi obiettori degli anni Cinquanta è proprio questo imbarazzo causato dall'incapacità di trovare le parole giuste per spiegare i propri sentimenti e la mancanza di un lessico adatto a spiegare la scelta del rifiuto. D'altra parte la quasi totalità degli obiettori di questo periodo non aveva basi teoriche adatte a questo scopo. La loro scelta sarà dettata principalmente da ragioni emotive: diversamente dai loro rari predecessori dei primi decenni del Novecento (ma anche, come si vedrà, dagli obiettori degli anni Sessanta) che molto spesso citavano nomi come Tolstoj o Buddha e che cercavano di giustificare il loro gesto rifacendosi a nomi illustri, gli obiettori di quello che potremmo definire "il periodo Pinna" prendono la scelta in tutta autonomia, sulla base principalmente delle esperienze vissute durante la guerra e sotto la dittatura.

«La guerra è male. Per me non esistono "mali minori". Il male è uno, e come tale deve venir combattuto e debellato, senza mezzi termini e a qualunque prezzo». Così scrive Pinna a Capitini il 30 dicembre 1948³⁹. La guerra vissuta è un elemento sempre presente nelle menti di questi giovani e la sua memoria è spesso la causa principale dei loro gesti. Solo quando il gesto è deciso e compiuto, una volta in carcere, gli obiettori di questo periodo iniziano a leggere e a conoscere le teorie e le pratiche dei maggiori pacifisti (Tolstoj, Gandhi, Capitini, in seguito Martin Luther King e altri) e negli scritti redatti una volta finita la vicenda giudiziaria (spesso a distanza di diversi anni) utilizzeranno molto spesso i nomi dei teorici o dei pacifisti più famosi (Gandhi tra tutti) come esempio originario del loro gesto o per meglio spiegare e giustificare la loro scelta.

Ma torniamo a Pinna. Dopo aver inviato la lettera al Ministero della Difesa dove dichiarava di non voler più continuare il servizio di leva, Pinna si rifiutò di proseguire negli addestramenti militari, mentre offriva la propria disponibilità a lavorare nella bonifica di campi minati nel ferrarese (cioè vicino a casa; all'epoca esistevano ancora in alcune zone d'Italia alcuni campi minati, eredità della guerra). Non sappiamo se i militari avessero preso in considerazione tale possibilità, magari da attuare per vie non ufficiali nel tentativo di evitare di creare un caso pubblico, sappiamo però che Pinna venne tenuto in caserma per una decina di giorni (ma non ancora in arresto), a dimostrazione che l'istituzione non era preparata ad affrontare situazioni del genere e aveva bisogno di

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Pinna Pietro, f. 1370, f. 85.

tempo per decidere come intervenire. A questo punto il ministero della Difesa decretò l'immediata esclusione di Pinna dalla Scuola Allievi Ufficiali di Complemento (quindi degradato a soldato semplice) e lo rimandò a casa in attesa di ulteriori provvedimenti. Il caso di Pinna era evidentemente nuovo nel suo genere e le autorità non sapevano ancora bene come comportarsi a riguardo, anche perché nei casi precedenti di rifiuto la situazione sembrava essere stata gestita ai livelli bassi, senza mai arrivare a interpellare il ministero. Inoltre, i giovani che prima di lui si erano rifiutati di prestare servizio militare erano tutti soldati semplici di leva, in numero estremamente esiguo e, in più, nessuno di loro aveva osato presentare dichiarazioni scritte per il proprio rifiuto che era sempre stato gestito a livello di caserma locale e si era sempre trovato un espediente perché non diventassero un problema. Ma Pinna era un allievo ufficiale che si era permesso di mandare una lettera al Ministero della Difesa, non si poteva congedarlo per motivi fittizi.

Dopo alcune settimane a casa, Pinna venne richiamato a espletare il normale servizio militare di leva come soldato semplice. Il giovane si presentò in caserma (al C.A.R. di Casale Monferrato). Come già era accaduto alla Scuola Allievi, il rifiuto di Pinna non si compì con gesti plateali. Il giovane chiese di parlare col comandante per comunicargli che non era intenzionato a seguire l'addestramento militare e spiegargli direttamente i motivi della propria scelta. Durante tutta la vicenda una costante è l'incapacità di comunicare tra l'obietto e l'istituzione militare: come racconta Pinna nelle sue memorie, il comandante al quale il giovane cerca di spiegare la sua scelta sembrava non capire le motivazioni di tale gesto e cercava di convincerlo a ripensarci, addirittura gli lasciò alcuni giorni di tempo per ragionarci a fondo e, se possibile, cambiare idea. Ma così non fu, Pinna era deciso nelle sue intenzioni e continuò a rifiutare. La continua reiterazione del rifiuto non poteva esser lasciata correre: Pinna venne finalmente mandato in camera di punizione del reggimento, dove sarebbe rimasto per 40 giorni. Dopo un periodo di incertezza finalmente il gesto si è compiuto e Pinna ne sembra quasi sollevato:

Vi entravo [nella camera di punizione] con un senso di sollievo; cominciava a pesare quello stato sospeso, come un vagare in un vicolo cieco; spessavano le continue

discussioni, piene di fraintendimenti, e infine sterili. Così si imboccava invece la via diritta, per una effettiva discussione finale⁴⁰.

La “effettiva discussione finale” di cui scriveva, secondo Pinna avrebbe dovuto essere generata dal processo e, quindi, dalle aule del tribunale estendersi alla società civile. Ma il suo gesto iniziò a riscuotere interesse ben prima dell’apertura del procedimento giudiziario: il giovane obiettore inizialmente sottovalutò la rapidità dell’impatto che il suo caso creò fuori dalle caserme e dalle carceri militari. Sin dai primi giorni di reclusione, infatti, Capitini diffuse la notizia all’interno degli ambienti pacifisti; e nel giro di poco anche la stampa e l’opinione pubblica si impadronirono del caso (il processo sarebbe cominciato solo nell’agosto 1949). È lo stesso Pinna a rendersi conto della diffusione della discussione non appena gli viene permesso di ricevere la corrispondenza:

Potevo così aver conto dei riflessi che già s’erano andati sviluppando attorno alla mia vicenda, in modo insospettato. Persone fino allora a me estranee si interessavano vivamente al mio caso; ricevevo numerose attestazioni di simpatia; si profilava l’intervento a mio sostegno di personalità influenti. Si capiva che il fatto veniva acquistando un interesse pubblico⁴¹.

Il caso non riscosse interesse solo in Italia: attirò l’interesse anche di pacifisti e intellettuali stranieri. Pinna ricevette fin dall’inizio messaggi di sostegno e solidarietà anche dall’estero, dal mondo anglosassone in particolare, tanto che lo stesso Pinna inizierà a studiare l’inglese in carcere proprio per rispondere a queste attestazioni di solidarietà proveniente da oltremarina⁴².

A fine marzo del 1949 (sono passati già 4 mesi dall’inizio della vicenda) Pinna venne trasferito dalla caserma di Casale al carcere militare di Torino. Capitini è sempre il punto di riferimento e la prima persona a essere avvertita dei cambiamenti, nonostante ci siano anche altri personaggi illustri a interessarsi alla sua vicenda come, per esempio,

⁴⁰ Pinna, *La mia obiezione di coscienza*, p. 17.

⁴¹ Ivi, p. 19.

⁴² Qualche mese dopo, già in cella nelle carceri militari di Torino, Pinna scriveva a Capitini: “Lo studio dell’inglese non va male. Ho già scorso tutta la grammatica, ed ora che mi sono giunti i vocabolari potrò incominciare a fare qualche esercizio di traduzione. Inizierò dalle lettere ricevute dall’estero”. Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Pinna Pietro, b. 1370, f. 77, datato Torino 24 giugno 1949. Pinna, come si vedrà più avanti in questo paragrafo, ricevette lettere di solidarietà sia da parlamentari britannici che da alcune personalità statunitensi.

Giovanni Pioli, un ex-sacerdote cattolico che aveva partecipato al cosiddetto “modernismo radicale” e che negli anni '50 e '60 sarebbe diventato uno dei punti di riferimento del pacifismo cattolico oltre che uno dei canali di contatto col pacifismo britannico⁴³. Pinna scrive così a Capitini:

Ho saputo un momento fa che stamattina verrò trasferito a Torino per processo.

Nei giorni scorsi ho ricevuto posta dal prof. Pioli, persona prima d'ora a me sconosciuta e che immagino interessarsi al mio caso sotto sua indicazione. [...]

Riguardo ai prossimi avvenimenti, voglio assicurarla che sono preparato a tutto, immaginando sin d'ora come si risolverà la cosa, una pagliacciata di processo con alcuni mesi di carcere. E non sarà certo questo a togliermi la mia tranquillità, la fede e la fiducia mie⁴⁴.

Ma il percorso processuale fu più lungo e tormentato di quello che credeva Pinna. Dopo alcuni mesi di detenzione e un primo colloquio col giudice istruttorio, il giovane venne sottoposto a una perizia psichiatrica. La decisione di sottoporre l'obietto a un esame psichiatrico dimostrava come l'istituzione militare non fosse in grado di far rientrare il gesto dell'obiezione all'interno degli ordinari casi di disubbidienza; la perizia psichiatrica era un tentativo per risolvere la questione in un modo che non coinvolgesse troppo l'opinione pubblica: se Pinna era “pazzo” allora il problema non si poneva e l'istituzione militare non sarebbe stata destabilizzata; insomma poteva essere anche un modo per chiudere rapidamente la questione senza troppe conseguenze. Prima del colloquio con lo psichiatra le autorità militari avevano anche provato a indagare nel passato del giovane per capire se sarebbe stato possibile far risalire la sua scelta all'appartenenza a una setta religiosa o, meglio, a una organizzazione sovversiva; non essendo riusciti a trovare nulla con le indagini sul suo conto⁴⁵, cercavano di trovare il motivo di tale scelta nella follia del giovane o almeno nel plagio di un personaggio illustre come poteva essere Capitini. Due giorni dopo l'ultimo colloquio coi medici Pinna scrisse a Capitini, con cui ormai si davano del tu, per raccontargli com'era andata. Queste le sue parole:

⁴³ Su Giovanni Pioli e il modernismo si veda: Laura Demofonti, *La Riforma nell'Italia del primo Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 112.

⁴⁴ Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Pinna Pietro, b. 1370, f. 80, la lettera è datata Casale Monferrato, 10 marzo 1949.

⁴⁵ A fine vicenda un carabiniere racconterà a Pinna: «“Ma sa che sono stato per mesi la sua vittima!”, venne a esclamare sentendo il mio nome. “Una mezza dozzina di volte almeno mi è stato richiesto di fare indagini sul suo conto”», Pinna, *La mia obiezione di coscienza* cit., p. 25

l'altro ieri [22 giugno 1949] ho avuto l'ultimo colloquio coi professori incaricati della visita psichiatrica. È stata una cosa avvilente: so che di tutto quello che asserisco non viene creduta una parola. Per darti un'idea è un [...] volere far credere che io mi sia rivolto per consigli ad una persona (tu) veduta soltanto, sentita appena parlare e letta in un libercolo qualsiasi (non so immaginare quel che direbbero se ora mi sentissero rivolgerti il tu): e queste son verità palpabili; figurati la intuizione loro per quelle basate su affermazioni ideali.

Il parere dei periti credo sarà così completamente negativo. Se son dovuti i motivi per dolermene, so che una parte di male è pur anche mia, perché non ho tale capacità di farmi comprendere, tanto calore da renderli persuasi. E per questo l'accetto come una buona lezione.

Però non mi scoraggio. Anche se i medici daranno il loro giudizio, anche io sono pur libero di dare il mio, ed è quello che vale⁴⁶.

Nonostante l'incertezza del giovane per la sua incapacità di “farsi comprendere”, il giudizio dei medici fu negativo e non venne riscontrata alcuna patologia psichiatrica; la vicenda di Pinna sarebbe da questo punto in avanti proseguita solo per le vie legali del processo durante il quale si sarebbe a lungo dibattuto sul primato della coscienza individuale rispetto alle leggi dello Stato. Ad agosto, dopo sette mesi di reclusione e una lunga istruttoria, iniziava finalmente il primo processo per l'obiezione al servizio militare al soldato semplice Pietro Pinna.

In Italia il sistema giuridico prevedeva che i giovani che prestavano servizio di leva dovessero sottostare al codice penale militare e quindi anche i giovani che si rifiutavano di prestare il servizio militare venivano processati da un tribunale militare⁴⁷. La legge prevedeva che il giovane che si rifiutava ripetutamente di servire nell'esercito potesse ipoteticamente restare in carcere fino ai 45 anni di età, anno in cui scattava (per tutti) l'esonero dal servizio di leva: il sistema prevedeva, infatti, che una volta finita la punizione per il primo “rifiuto di obbedienza” il giovane dovesse continuare il servizio militare al punto in cui lo aveva lasciato e, se si rifiutava nuovamente, venire di nuovo

⁴⁶ Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Pinna Pietro, b. 1370, f. 77, la lettera è datata Torino 24 giugno 1949.

⁴⁷ Anche i cittadini maschi che avevano già completato la naia potevano essere processati dai tribunali militari per tutta una serie di reati che potevano andare dalla renitenza al vilipendio dell'esercito. Sul tema della giustizia militare si veda il seppur datato: Sandro Canestrini, Aldo Paladini, *Il potere repressivo. L'ingiustizia militare. Natura e significato dei processi davanti ai giudici in divisa*, Feltrinelli, Milano 1973.

processato e tornare in carcere (militare e non civile) per un altro periodo che poteva variare dai 10 ai 18 mesi. I precisi capi di imputazione per questi casi potevano essere vari, ma di solito si utilizzava la “disobbedienza” o la “diserzione in tempo di pace”.

La prima udienza si tenne il 30 agosto 1949. A presiedere la commissione giudicatrice c'era il generale Ratti, mentre il pubblico ministero era un maggiore dell'esercito, “un cattolico”, come ricorda Marcucci nelle sue memorie, che fece «ridere l'uditorio quando citò, contro l'obiezione di coscienza, una regola di vita enunciata da san Tommaso D'Aquino: “agisci sempre secondo la retta ragione”»⁴⁸. Gli avvocati difensori di Pinna erano Bruno Segre⁴⁹ e Agostino Buda, che divennero ben presto gli “avvocati degli obiettori”, poiché si occuparono della difesa della maggior parte degli obiettori di questo periodo (testimoni di compresi)⁵⁰. La linea difensiva nel processo Pinna era costruita in modo tale da spostare la discussione dal caso particolare di Pinna alla questione dell'obiezione di coscienza. Essa si svolgeva su due piani: da un lato si faceva riferimento ad argomenti storici, religiosi, morali e umani per giustificare il gesto dell'obiezione; dall'altro lato si faceva riferimento alla Costituzione, in particolare all'art.2⁵¹, per sostenere la liceità dell'obiezione di coscienza interpretata come un diritto inviolabile dell'uomo. Il lavoro della difesa era iniziato ben prima dell'apertura del processo: dallo scambio epistolare dell'avvocato Buda con Capitini veniamo a sapere, per esempio, in quali modi si fosse cercato di preparare il terreno per le discussioni del processo, diffondendo cioè scritti sull'argomento, informando i giudici sull'obiezione di coscienza e trovando sostenitori di spicco pronti a parlare o scrivere in favore della causa. Così per esempio Buda a Capitini a due settimane dalla prima udienza:

⁴⁸ Marcucci, *Sotto il segno della pace*, p. 128.

⁴⁹ Bruno Segre (Torino 1918-), si laureò in legge nel 1940 ma non poté esercitare come avvocato in quanto ebreo. Nel 1943 entrò in clandestinità tra le file di Giustizia e Libertà. Nel settembre 1944 venne arrestato e tenuto in carcere a Torino. Nel dopoguerra iniziò a lavorare come giornalista per il quotidiano “L'Opinione” e per “Mondo Nuovo” (dal 1946). Dal 1948 riprese la carriera legale, ma continuò anche a collaborare con diversi quotidiani. Nel 1949 fondò “L'Incontro”, un mensile impegnato nella difesa dei diritti civili, contro il razzismo, per il disarmo e la pace nel mondo, che si impegnò nel sostegno degli obiettori di coscienza. Segre, infatti, divenne fin dall'inizio l'avvocato degli obiettori. Oltre alla campagna per il riconoscimento del diritto all'obiezione di coscienza, si impegnò negli anni '70 nella campagna per il divorzio. Segre ha versato il suo archivio all'Istituto piemontese per la storia della Resistenza e della società contemporanea “Giorgio Agosti”. Sugli anni della Resistenza e del carcere cfr. Bruno Segre, *Quelli di via Asti. Memorie di un detenuto nelle carceri fasciste nell'anno Milleenovecentoquarantaquattro*, (a cura di Carlo Greppi), SEB, Torino 2013.

⁵⁰ Vedi *supra* cap. 1.1.2.

⁵¹ L'articolo 2 della Costituzione italiana recita: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale”.

ho ricevuto il tuo libro “Italia Nonviolenta”⁵² e mi sono interessato di farlo mettere in esposizione a Ferrara (libreria Taddei) e poi a Messina (Libreria Ferrara). Sarebbe bene che tu inviassi qualche copia in omaggio per esempio ai giudici che giudicheranno l'imputato Pinna. Ciò per illuminarli sui vostri movimenti di coscienza. È ovvio che questa sarebbe ovviamente una tua iniziativa che puoi realizzare mettendoti in contatto con l'avv. Bruno Segre piazza Solferino 3 Torino (per conoscere nomi ed indirizzi). La cosa andrebbe fatta subito ed in ogni caso prima del 30 p.v. data della celebrazione del processo stesso.

A proposito del processo tu sei stato citato come teste a discarico. Capirai che dato che in questo processo è in giuoco il principio dell'obbiezione di coscienza e dato che è in giuoco anche, e la cosa per me avvocato ha un certo valore, l'avvenire del Pinna (e infatti in caso di condanna si avranno tragicissime conseguenze tra cui un seguito ininterrotto di continui processi e condanne per il caso che il Pinna insista sempre nel suo atteggiamento) insisto presso di te perché tu sia presente al processo. La tua assenza sarebbe deleteria, nociva all'imputato e alla vostra causa.

[...]

P.S. Sarebbe bene che scrivendo a personalità del mondo della cultura raccogliessi pareri favorevoli all'obbiezione di coscienza da esibire in udienza⁵³.

La difesa, dunque, non si limitava alla preparazione del processo, ma cercava di coinvolgere l'opinione pubblica, i giornali, personalità della cultura fino ai giudici stessi. Quello di Pinna doveva diventare “il processo all'obiezione di coscienza” e aprire una discussione che si sarebbe spenta solo con l'approvazione di una legge a riguardo. Il caso Pinna e tutti i dibattiti che si avrebbero avuto attorno, quindi, sarebbero dovuti servire anche per far pressione in Parlamento.

Capitini non solo era uno dei registi di questo spettacolo, ma partecipava anche come attore al processo: come abbiamo visto era stato citato come uno dei testi principali ammessi alla difesa di Pinna (o meglio, alla difesa dell'obiezione di coscienza al servizio militare) e avrebbe colto l'occasione per tenere in aula un lungo discorso sul significato di tale gesto all'interno della società e della storia. Oltre a lui c'erano altre personalità di rilievo, come Umberto Calosso – che di lì a poco, in qualità di deputato, avrebbe presentato un progetto di legge sul riconoscimento dell'obiezione di coscienza⁵⁴ –, che

⁵² Aldo Capitini, *Italia nonviolenta*, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna 1949.

⁵³ Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Buda Agostino, Busta 566, Foglio3, la lettera, inviata dall'avv. Buda a Capitini, è datata Messina, 14 agosto 1949.

⁵⁴ Umberto Calosso (Belveglio 1895-Roma 1959), deputato del PSIUP fino al 1947 e del PSLI a partire da quella data.

nemmeno conosceva l'imputato, ma era stato chiamato in difesa dell'obiezione di coscienza. Infine c'era Edmondo Marcucci, sempre al fianco di Capitini, al quale dobbiamo alcune descrizioni del processo e di Pinna. Marcucci ricorda così nelle sue memorie il giovane che viene condotto al processo:

dopo vari mesi di prigionia, apparve dinanzi ai giudici militari di Torino il mattino del 30 agosto 1949. Lo rivedo ancora, con non sopita commozione, scendere ammanettato e sorridente (molto bruno, capelli neri, viso rotondo, un simpatico e bel ragazzo) tra i due carabinieri che lo scortavano, dalla camionetta che dalla prigionia lo portava alla sede del Tribunale militare di Torino per esservi giudicato come reo di "disubbidienza militare continuata"⁵⁵.



Pietro Pinna scortato dai carabinieri

(Fonte: <http://digilander.libero.it/gothicproduzioni/SITO%20BRUNO/Pinna.htm>)

L'aula in cui si aprì il primo processo a Pinna era piena: non solo amici e simpatizzanti del giovane e del suo gesto, ma anche molti giornalisti e fotografi. Era il primo processo contro un obiettore in Italia che attirava così tanta attenzione mediatica e non solo per la prima udienza: tutto il processo continuò a essere seguito dai giornalisti. Naturalmente fu particolarmente attiva la stampa pacifista: *Cittadini del Mondo*⁵⁶ pubblicò, nello stesso giorno della sentenza, un numero speciale dedicato all'obiezione di coscienza; i periodici anarchici *Umanità nuova*, *Era Nuova* e *Volontà* vi dedicarono diversi articoli; perfino il settimanale di criminologia e polizia scientifica *Crimen* aveva

⁵⁵ Marcucci, *Sotto il segno della pace* cit., p. 128.

⁵⁶ "Cittadini del mondo. Organo di collegamento fra le associazioni, gruppi, movimenti e persone operanti per la pace": il primo numero esce nel marzo 1949, le pubblicazioni proseguono fino al 1951. Non è stato possibile consultare il periodico.

dedicato un articolo al caso⁵⁷. Non fecero eccezione quotidiani nazionali di ampia diffusione come il *Corriere della Sera*, *L'Unità* e *La Stampa*. Anche le riviste di destra e clericali si occuparono del caso, scagliandosi violentemente contro Pinna e contro il movimento per l'obiezione di coscienza accusato di "eresia" e di essere "protestante". Il caso Pinna fece talmente tanto scalpore da catturare anche l'attenzione internazionale: nella stampa straniera furono molti i giornali di grande tiratura a occuparsi del caso come, per esempio, il *Times*.

Il processo si concluse il 31 agosto del 1949⁵⁸. Pinna fu condannato a 10 mesi di reclusione, col beneficio della sospensione condizionale della pena e della non iscrizione al casellario. I testimoni raccontano che il presidente della giuria sembrava dimostrare una certa simpatia per il giovane e per il suo gesto, tanto da fare alcune affermazioni in suo favore. Marcucci, per esempio, ricorda:

Come disse il presidente, i giudici militari non potevano essere altro che esecutori della Legge: "se i deputati otterranno una legge in favore degli obiettori di coscienza, noi saremo felici di applicarla"⁵⁹.

Dato che la sentenza prevedeva la condizionale, Pinna non dovette scontare i mesi della pena in carcere (ne aveva comunque già scontati sette durante la detenzione pre-processuale), ma fu subito richiamato al servizio militare e, dopo un nuovo rifiuto, nuovamente processato. Il 5 ottobre il Tribunale Militare di Napoli, in un processo per direttissima, condannò nuovamente Pinna per il suo continuato rifiuto e lo inviò alle carceri di Sant'Elmo per altri otto mesi di reclusione⁶⁰. Il 29 dicembre Pinna venne liberato in virtù dell'amnistia indetta per l'Anno Santo, nonostante il giovane si fosse rifiutato di firmare il condono.

⁵⁷ Roby Morgan, *Il soldato Pietro Pinna obiettore di coscienza*, "Crimen", 12-20 settembre 1949.

⁵⁸ per tale data cfr. *L'obiettore di coscienza condannato a dieci mesi con i benefici di legge*, in "L'Unità" Edizione del Piemonte, 31 agosto 1949, p. 2.

⁵⁹ Marcucci, *Sotto il segno della pace*, p. 128. Anche Iginio Giordani, che presentò la prima proposta di legge italiana per l'obiezione di coscienza al servizio militare assieme a Calosso, riporta una frase simile al momento di presentare la proposta di legge italiana per il diritto all'obiezione: «Ma lo stesso giudice che ha dovuto condannare ha detto: "Ho dovuto condannare perché mi manca una legge che contempli questo caso; quindi, devo applicare il codice penale militare, il quale dice che chi non si presenta sotto le armi deve andare in galera», in *Atti parlamentari. Camera dei Deputati*, seduta del 23 novembre 1949, p. 13739. Il testo completo degli atti parlamentari è consultabile online alla pagina: <http://legislature.camera.it/dati/leg01/lavori/stenografici/sed0354/sed0354.pdf#page=8&zoom=100,0,0&toolbar=1>.

⁶⁰ Cfr. F.D., *Otto mesi di reclusione all'"obiettore" Pinna*, in "La Stampa", 6 ottobre 1949, p. 3.

Nel gennaio 1950, ancora un richiamo di leva e il giovane venne mandato a Bari per riprendere il servizio militare. Pinna obiettò di nuovo, ma questa volta, invece di essere arrestato, venne sottoposto a una visita medica: il dottore compilò una cartella nella quale attestava una “nevrosi cardiaca”. Così il 12 gennaio Pinna, perfettamente sano, venne riformato per motivi di salute e quindi congedato. Si trattava di un escamotage con il quale l’istituzione militare, di fronte alla determinazione della recluta, sperava di chiudere il caso, evitando ulteriori strascichi; il timore principale era probabilmente che esso potesse essere imitato da altri giovani. Ma era ormai troppo tardi, l’opinione pubblica era stata ampiamente informata, soprattutto grazie all’interesse che personaggi della scena pubblica culturale e politica avevano dimostrato per il caso e all’attenzione dimostrata della stampa nazionale per il processo. Nel corso della vicenda Pinna ricevette addirittura una lettera di sostegno dalla vedova dell’ex presidente americano Woodrow Wilson; ci fu una interrogazione parlamentare e un disegno di legge (la proposta di legge Calosso-Giordani poi non approvata) per l’introduzione del diritto di obiezione di coscienza al servizio militare nel codice civile italiano; 23 parlamentari britannici inviarono un Appello al presidente della Repubblica italiana, Luigi Einaudi, e al capo del Governo, Alcide De Gasperi, per esprimere solidarietà per il giovane Pinna e per raccomandare all’Italia di approvare una legge che riconoscesse l’obiezione di coscienza in modo tale da dare ulteriore prova “della tradizione di tolleranza e di libertà cui la nuova Italia partecipa con la nostra e altre nazioni democratiche nel mondo”⁶¹.

Nel mondo politico e istituzionale italiano la situazione era diversa: contro Pinna si scagliarono praticamente tutti i partiti di governo con in prima fila PCI, PSI e i cattolici che sul periodico gesuita *Civiltà cattolica* parlavano di “pericolosità del soggettivismo” ed esprimevano il timore che tali comportamenti si diffondessero come stava accadendo col rifiuto di alcuni operai di lavorare nella produzione di armi⁶². A conferma di queste

⁶¹ “L’incontro”, ottobre 1949. Citato in Marcucci, *Sotto il segno della pace*, p. 130. Anche durante la presentazione della prima proposta di legge italiana sull’obiezione di coscienza Giordani ricorda la lettera: cfr. *Atti parlamentari. Camera dei Deputati*, seduta del 23 novembre 1949, p. 13740. Il testo completo degli atti parlamentari è consultabile online alla pagina: http://legislature.camera.it/_dati/leg01/lavori/stenografici/sed0354/sed0354.pdf#page=8&zoom=100,0,0&toolbar=1.

⁶² Padre Antonio Messineo, per esempio, scriveva nella “Civiltà cattolica” in un articolo intitolato *L’obiezione di coscienza*, [“Civiltà cattolica”, I, 1950, pp. 361-369]: “I giudici che hanno condannato il giovane Pinna a due anni di reclusione come renitente di leva hanno compiuto il loro dovere e la Camera compirà il proprio respingendo la proposta di legge. La pericolosità del soggettivismo, che con essa si intende rendere legale, si può già vedere in atto nel rifiuto degli operai di qualche industria bellica di lavorare alla produzione delle armi”. Si riferiva allo sciopero dei portuali di Genova che si erano rifiutati nel 1950 di scaricare le armi destinate alle basi americane in Italia. In questo testo l’autore incrocia l’obiezione di coscienza con un altro tipo di protesta: le manifestazioni pacifiste che in realtà sono anti-

posizioni della Chiesa cattolica, pochi anni dopo, nel 1956, papa Pio XII proclamava nel suo messaggio di Natale:

Se dunque una rappresentanza popolare e un Governo eletti col libero suffragio, in estremo bisogno, coi legittimi mezzi di politica estera ed interna, stabiliscono provvedimenti di difesa ed eseguono le disposizioni a loro giudizio necessarie, essi si comportano egualmente in maniera non immorale, di guisa che un cittadino cattolico non può appellarsi alla propria coscienza per rifiutar di prestare i servizi e adempiere i doveri fissati per legge⁶³.

Questa affermazione esprimeva perfettamente la posizione ufficiale che era stata tenuta dalla Chiesa durante tutti i processi agli obiettori di questi anni: la disobbedienza era ritenuta pericolosa e destabilizzante e così sarebbe stato per tutto il decennio 1950 durante il quale le gerarchie ecclesiastiche avrebbero continuato a promuovere per i fedeli un atteggiamento di sottomissione nei confronti della Chiesa. Il contesto, va ricordato, era quello della Guerra Fredda e dell'anticomunismo. Ciò non escludeva, comunque, che ci fossero alcuni casi di singoli cattolici, anche prelati, contrari al servizio militare e all'esercito che avessero, già negli anni Cinquanta, espresso anche pubblicamente la loro posizione, come fu per don Primo Mazzolari, sul quale ci soffermeremo nella prossima sezione sugli anni Sessanta⁶⁴. È però qui interessante notare che anche negli anni '50 all'interno del mondo cattolico convivessero (anche se non in modo proprio pacifico) due tradizioni divergenti di fronte all'uso delle armi.

Elevoine Santi

Negli stessi giorni in cui si concludeva il caso Pinna con un congedo illimitato per motivi di salute, si presentò un nuovo caso: si trattava dello studente bolognese di architettura Elevoine Santi (Sala Bolognese 1926-) che, con il suo gesto, si poneva

NATO, come per esempio raccontato all'inizio del famoso libro di Sandro Portelli, *Biografia di una Città. Terni, storia e racconto*, Donzelli, Milano 2007.

⁶³ Radiomessaggio di sua santità Pio PP. XII ai fedeli e ai popoli del mondo intero, Aula del Concistoro – Domenica, 23 dicembre 1956. Il testo è tratto da *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, XVIII, Diciottesimo anno di Pontificato, 2 marzo 1956-1° marzo 1957, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1957, pp. 723-742. Il testo completo del radiomessaggio si può trovare online alla pagina http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19561223_natale_it.html (data ultima consultazione: 09.01.2011).

⁶⁴ Pochi anni dopo la fine del processo Pinna, don Primo Mazzolari scrisse, sotto pseudonimo, il libro *Tu non uccidere* pubblicato nel 1955 dalle edizioni Locusta di Vicenza, nel quale predicava la disobbedienza civile e l'obiezione di coscienza. Vedi cap. 3.2.1.

esplicitamente nella scia di Pinna, dimostrando così come effettivamente il caso Pinna fosse diventato subito esemplare. Soprattutto ora Santi aveva chiaro a che cosa poteva andare incontro in seguito al suo rifiuto. Emerge un altro aspetto in questa vicenda: Santi aveva un bagaglio culturale pacifista molto più consolidato e non era nuovo al mondo del volontariato e del servizio civile. Si potrebbe dire che, rispetto al suo predecessore, il suo rifiuto era più consapevole e si direbbe “scientifico”: si prefiggeva il preciso obiettivo di rendere urgente una legislazione in materia. Inoltre, Santi usciva dall’esperienza Resistenziale, aveva infatti collaborato con la 63° brigata Bolero Garibaldi e alla fine della guerra era stato riconosciuto benemerito (ma non partigiano)⁶⁵. Se diversi furono i punti di partenza dei due giovani, simile fu invece il percorso di obiezione intrapreso: anche Santi, come già aveva fatto Pinna un anno prima, scrisse subito a Capitini, che non conosceva di persona, ancor prima di compiere il gesto. Di nuovo vediamo mobilitarsi una piccola rete di relazione: Santi sembra già in contatto con l’avvocato Segre, usa il suo nome e quello di Ceronetti⁶⁶ come “intercessori” presso Capitini. Così nella lettera datata 12 gennaio 1950:

non ho il piacere di conoscerla personalmente, ma so quanto ha fatto lei per Pinna e per questo e per indicazioni dell’avv. Segre e dell’amico Ceronetti, mi rivolgo a lei.

Il mio caso è pressappoco identico a quello di Pinna; io sento l’avversione alle armi ancor prima di andare militare. Sono stato studente Universitario sino all’anno scorso e per tale motivo ho subito due rinvii al servizio militare, ma ora ho abbandonato gli studi perché solo nel lottare per la pace trovo attualmente la mia strada e la mia ragione di vita (ben lontano però da ogni scopo di partito). L’umanità è la mia famiglia e sono contrario a far qualsiasi atto (dare un qualsiasi aiuto ad una guerra eventuale) che non sia consono ai principi della mia coscienza. Sono membro del Servizio Civile Internazionale ed ho lavorato nei cantieri del S.C.I. nell’estate del 48 e 49 in Italia e in Francia e mi sento pronto in luogo del servizio militare di fare un servizio più faticoso e più pericoloso che però sia un beneficio all’umanità, che porti aiuto ad una parte ristretta di individui, ma mai un servizio che aiuti chi combatte. Chi aiuta a far del male è per me responsabile come chi lo fa. Ci saranno attenuanti, ma la colpa resta. Non sto qui ad esporle le mie idee, sono

⁶⁵ cfr. la voce *Santi, Elevoine* in A. Albertazzi, L. Arbizzani, N-S. Onofri (a cura), *Dizionario Biografico. Gli antifascisti, i partigiani e le vittime del fascismo nel bolognese (1919-1945)*, Istituto per la storia della resistenza e della società contemporanea nella provincia di Bologna “Luciano Bergonzini”, Istituto per la Storia di Bologna, Comune di Bologna, regione Emilia Romagna, Bologna 1985-2003; il dizionario è consultabile on-line alla pagina <http://www.comune.bologna.it/iperbole/isrebo/strumenti/strumenti.php>.

⁶⁶ Si tratta di Guido Ceronetti (Torino 1927), poeta e scrittore italiano amico di Aldo Capitini e di Pietro Pinna.

certo che le comprenderà benissimo, solo le faccio noto che domattina devo presentarmi al distretto per il servizio militare e mi presenterò per non incorrere nel reato di renitenza, ma comincerò a disubbidire subito, appena mi diranno di indossare la divisa.

Mi sono rivolto a lei e anche al prof. Marcucci perché sono convintissimo che per l'ideale di resistenza alla guerra che ci affratella ancor di più, farà tutto quello che è possibile, se ve n'è il bisogno, per aiutarmi. Io spero di farle avere altre notizie. Cercherò di stare in contatto col prof. Pioli, coll'avv. Segre, il prof. Marcucci, l'avv. Maiorca⁶⁷.

[...I] miei più sentiti ringraziamenti anticipati, nella speranza di riuscire tutti assieme ad ottenere qualcosa⁶⁸.

Come si può vedere, le motivazioni del rifiuto di Santi uniscono assieme diverse tradizioni e letture. L'espressione "l'umanità è la mia famiglia"⁶⁹, per esempio è una chiara citazione di Gandhi, mentre il concetto di "resistenza alla guerra" potrebbe essere un implicito riferimento all'esperienza resistenziale a cui Santi aveva partecipato: durante la guerra aveva preso parte alla Resistenza bolognese senza che gli si fosse mai presentata l'occasione di usare le armi. Finita la guerra era diventato membro del Servizio civile internazionale, una ONG nata nel 1920 (ma che in Italia si diffuse solo a partire dal 1945) il cui scopo era quello di fornire un modello pratico di servizio alternativo alla leva a quei Paesi che avevano la coscrizione obbligatoria. Nella sua difesa al processo questa sua appartenenza si riscontrava nella proposta del giovane di servire la Patria con un servizio civile alternativo (proposta che si trova con una certa ricorrenza nelle difese degli obiettori italiani).

⁶⁷ Si tratta probabilmente di Francesco Maiorca, un noto avvocato perugino il cui studio è ancora attivo.

⁶⁸ Lettera datata Sala Bolognese, 12 gennaio 1950, Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Elevoine Santi, b. 1503, f. 7. Santi scrisse grosso modo la stessa lettera anche a Marcucci: "Il mio caso è identico a quello di Pinna. L'obiezione di coscienza che Pinna ha sentita già militare io sento ancor prima di essere chiamato alle armi. Sono stato studente universitario sino all'anno scorso e per tale motivo ho subito due rinvii al servizio militare, ma ora ho abbandonato gli studi, perché sono nel lottare per la pace trovo attualmente la mia strada e la mia ragione di vita. L'umanità è la mia famiglia e sono contrario a far qualsiasi atto (e dare un qualsiasi aiuto ad una guerra eventuale) che non sia consono ai principi della mia coscienza. Sono membro del Servizio Civile Internazionale ed ho lavorato nei cantieri del S.C.I. nell'estate 48 e 49 in Italia e all'estero e mi sento pronto di fare, in luogo del servizio militare, anche un servizio più faticoso e più pericoloso, che dia un beneficio seppur relativo all'umanità, ma mai un servizio che aiuti chi combatte, come sembra approvare il nostro parlamento... Comincerò a disubbidire al momento che mi vorranno dare la divisa", Archivio Storico del Comune di Jesi, Fondo Marcucci, b. 11, fasc. 1,4. La lettera è citata in A. Martellini, p. 96.

⁶⁹ Si tratta di un'espressione che ebbe gran fortuna soprattutto negli anni Sessanta: fu, per esempio, usata da Bertrand Russel nel 1960: "L'educazione dovrebbe inculcare l'idea che l'umanità è una sola famiglia con interessi comuni. Che di conseguenza la collaborazione è più importante della competizione", Bertrand Russel, *Bertrand Russel dice la sua*, Longanesi, Milano 1982 [orig. *Bertrand Russel Speaks his Mind*, 1960], p. 91. L'espressione "Humanity is my Family" venne utilizzata anche da diversi mistici indiani, come Kirpal Singh in un discorso alla radio di Philadelphia WCAU Radio, in una trasmissione ("Talk of Philadelphia") condotta da Ed Harvey il 30 settembre 1963.

Nel febbraio del 1950 Santi venne processato e condannato. A differenza del caso Pinna, il processo Santi fu piuttosto breve (senza cioè lunghe attese tra una seduta e l'altra), vide meno comprensione da parte del giudice e fu molto meno seguito dalla stampa nazionale⁷⁰ e dai circoli pacifisti che, con il poco preavviso delle sedute del processo, non furono in grado di organizzare un sostegno pubblico alla causa. Ci furono però alcune notevoli eccezioni: pare che il caso Santi avesse fatto scalpore negli Stati Uniti, tanto che nel giugno del 1950 giunse al carcere di Gaeta un telegramma firmato Albert Einstein di solidarietà agli obiettori italiani rinchiusi in carcere (infatti, come vedremo tra poco, ormai c'era un piccolo gruppo di reclusi per obiezione). Il testo diceva:

I feel, of course, respect and sympathy for Mr. Santi and for the way he acted. It is a shame for our time that the enslavement of the individual is going so far that the latter is forced by the state to act in ways which are immoral according to his conscience. I'm gladly willing to confess this conviction publicly [sic]⁷¹.

Il rifiuto di Santi si compiva anche in un contesto già mutato rispetto a quello in cui si era mosso Pinna. In primo luogo, in Parlamento si stava discutendo della proposta di legge avanzata da Calosso⁷² per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza. Dalle lettere che Santi mandò a Marcucci sappiamo che la sua obiezione si era compiuta anche con l'intento di stimolare l'approvazione di tale progetto di legge.

D'altro canto, Santi aveva la "sfortuna" di venire dopo Pinna: a questo punto l'istituzione militare e i tribunali militari non erano più impreparati, ma avevano elaborato alcune linee guida su come comportarsi in questi casi. Il risultato era che i processi erano molto rapidi, le pene molto più pesanti e certe. Il giovane fu condannato a un anno di reclusione senza condizionale che dovette scontare prima nel carcere di Sant'Elmo e poi a Gaeta. Tale decisione sconvolse l'intero movimento per il diritto all'obiezione. Lo stesso Pinna scrisse a Capitini del suo stupore di fronte a un tale inasprimento della pena:

⁷⁰ Con qualche eccezione. Cfr., per esempio, Eugenia Bersotti, *Onoriamo Elevoine Santi*, "Cittadini del Mondo", a. 2°, n. 2, febbraio-marzo 1950, pp.1-3.

⁷¹ Il testo di questo telegramma inviato nel giugno del 1950 è citato in Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., p. 63. Cfr. anche Albesano p.52.

⁷² Vedi cap 4.2.2.

Sono rimasto molto colpito dalla feroce condanna inflitta ad Elvoine Santi. Domenica successiva al processo visitai a Sala Bolognese i suoi genitori. Son persone di umile condizione, molto addolorati per la reclusione del figliolo; della obiezione di coscienza non comprendono tanto, e pensano all'accaduto del figlio come ad una disgrazia, prima che ad ogni altro. Non per questo sono certo condannabili; del resto sono ottime persone, d'animo buono, e vogliono veramente bene al figlio: finiranno pure loro per comprendere appieno⁷³.

Ancora una volta abbiamo a che fare con un obiettore che non viene compreso dalle persone che gli stanno attorno (i genitori, in questo caso), a dimostrazione, anche, di come in questo periodo l'obiezione di coscienza fosse un gesto raro che riscuoteva l'approvazione solo di certi gruppi ristretti della società. Un anno di carcere era molto pesante e lo stesso Santi ne fu prostrato, tanto da non sentirsi in grado di continuare nella lotta. Alcuni mesi dopo la scarcerazione il giovane attraversò il confine ed emigrò prima in Gran Bretagna e poi in Svezia per evitare la nuova chiamata di leva e un nuovo processo dopo un eventuale altro rifiuto. Di questo espatrio troviamo traccia in alcune lettere inviate da Santi a Capitini nell'ottobre del 1951. Dall'Inghilterra scriveva:

mi trovo in Inghilterra e mi trovo bene. Sono stato denunciato dal Tribunale di Torino per diserzione senza aver fatto un sol giorno il militare e probabilmente per parecchio tempo non potrò tornare in Italia e se la cosa è pur sempre seccante, non è disastrosa. Lavoro adesso per la F.A.U. (una organizzazione pacifista quacchera)⁷⁴ vi resterò sei mesi e poi probabilmente mi metterò a lavorare per conto mio.

[...]

Barbani e Ferrua si trovano ambedue latitanti in Italia ed è per loro molto difficile venire all'estero poiché sono senza passaporto; direi che è impossibile vivere all'estero senza documenti. Io avevo il passaporto da prima della reclusione, ho attraversato sì, clandestinamente la frontiera italiana, ma poi ho viaggiato liberamente in Francia, Svizzera, Austria, Germania, Cecoslovacchia anche. In Germania ho attraversato due volte la cosiddetta cortina di ferro, clandestinamente. Niente di più facile, se c'è una cortina, questa è nella mente di tante persone dell'occidente⁷⁵.

⁷³ Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Pinna Pietro, Busta 1370, Foglio 74, la lettera è datata Ferrara, 14 marzo 1950.

⁷⁴ Si tratta della Friends' Ambulance Unit, un servizio di volontariato di ambulanze fondato dalla British Religious Society of Friends (Quakers) durante la prima guerra mondiale.

⁷⁵ Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Santi Elevoine, b. 1503, f. 2, la lettera è datata Melishare [?], 19 ottobre 1951.

Pietro Ferrua, Angelo Nurra e Maio Barbani

I due nomi citati da Santi sono quelli di due compagni di obiezione che Santi aveva conosciuto in carcere a Gaeta. Mario Barbani e Pietro Ferrua erano stati incarcerati per obiezione di coscienza al servizio militare negli stessi mesi in cui Santi scontava la sua pena. Per alcuni mesi i tre si trovarono detenuti nello stesso carcere militare di Gaeta, senza avere il permesso comunicare l'uno con l'altro, ma riuscendo comunque a venire in contatto tramite altri detenuti o soldati di guardia. È Santi, infatti, a fornire a Capitini le prime informazioni su questi due giovani. Nell'aprile del 1951 scriveva:

Lei chiedeva a Guido [Ceronetti] di sincerarsi se era vero che vi erano due nuovi obiettori di coscienza a Gaeta. Conosco personalmente quei due giovani (difesi da Segre al processo al Tribunale Mil. di Torino). Sono due comunisti sorpresi il giorno della visita di leva quando facevano firmare ai compagni un foglietto nel quale si dichiarava che essi mai avrebbero impugnato le armi contro l'Unione Sovietica: son stati condannati entrambi a 28 mesi di reclusione per istigazione a disubbidire alle leggi dello Stato. Ne ho già parlato anche al Prof. Pioli⁷⁶.

Le informazioni di Santi tuttavia non erano corrette, bensì trasformate e ingigantite probabilmente dal passaparola all'interno del carcere.

Pietro Ferrua (Sanremo 1930) obiettò due mesi dopo Santi, il 3 aprile 1950. Non era comunista ma anarchico. Nato e residente a Sanremo dove lavorava come impiegato, il giovane era stato chiamato al servizio militare, nella marina, a La Spezia: si era presentato puntuale alla chiamata, ma si era subito rifiutato di indossare la divisa. Aveva inizialmente anche tentato di coinvolgere nel suo gesto altre giovani reclute, ma il suo gesto non aveva trovato seguito tra gli altri chiamati alla leva⁷⁷. Lo stesso Ferrua registrò l'episodio in alcune pagine del diario che scriveva in quei giorni⁷⁸ e che in seguito riprese nel suo libro sull'obiezione di coscienza anarchica in Italia. Ecco come riferisce Ferrua ad anni di distanza:

⁷⁶ Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Santi Elevoine, b. 1503, f. 4, la lettera è datata Sala Bolognese, 2 aprile 1951.

⁷⁷ È lo stesso Ferrua a raccontarlo nel suo libro, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit.

⁷⁸ Si tenga presente che il diario tenuto durante le fasi del rifiuto era stato scritto con la consapevolezza che sarebbe stato sequestrato e controllato dalla censura, quindi potrebbe essere condizionato almeno in parte da una autocensura preventiva.

Ad un tratto mi sento chiamare e mi mettono secondo in una fila di dieci reclute. Si tratta di prendere la misura delle scarpe e quindi bisogna togliersi la scarpa destra. Eccomi di fronte alla pedana.

– Non togli la scarpa, tu? – mi dice il marinaio di servizio.

– Per me non c'è bisogno – rispondo io.

– E perché? – dice lui.

– Perché rifiuto la divisa – rincalzo io.

Mi si prende per scherzo, i due marinai addetti a noi ridono, le reclute allungano le orecchie perché non capiscono quanto stia avvenendo.

– Avvisate i vostri superiori! – dico.

Dopo qualche istante mi si introduce alla presenza di sei ufficiali e sottufficiali i quali pensano trattasi di un anticipato pesce d'aprile. Ripeto il mio rifiuto. Viene chiamato il comandante della reclute, tenente di vascello Callegari e nel frattempo mi si rivolgono le domande del caso:

– Sei obiettore di coscienza?

– No, son qualcosa di più, sono antimilitarista e anarchico, comunque tale potete considerarmi.

– Ma lo sai a cosa vai incontro? Processo, condanna, iscrizione al casellario giudiziario e poi tocca ugualmente fare il militare.

– Le so già queste cose, però il militare non lo farò!

– Te lo faranno fare per forza.

– Rifiuterò sempre.

– Allora vuoi proprio passare tutta la vita in galera?

– Son pronto a tutto⁷⁹.

Ferrua dunque si dichiara “anarchico” e non “obiettore di coscienza”. Non fu l'unico obiettore a presentare una giustificazione politica al suo rifiuto. Una giustificazione che, tra l'altro, come vedremo, gli costerà cara durante il processo.

Dopo l'episodio della divisa, i militari portarono il giovane in cella di rigore dove sarebbe rimasto alcuni giorni. A questo punto iniziarono le visite di diversi ufficiali e sottufficiali che tentarono di convincerlo a tornare sui propri passi alternando consigli e ordini, non manca nemmeno un ufficiale (il secondo Comandante di Deposito) che arriva

⁷⁹ Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., pp. 67-68.

a dichiararsi egli stesso “anarchico” nel tentativo di farsi amico l’obiettore e persuaderlo a non perseverare nel rifiuto⁸⁰.

Passati i giorni di cella di rigore, Ferrua viene denunciato alla Procura militare della Repubblica (15 marzo 1950). Nella denuncia si può leggere la trascrizione del verbale della dichiarazione di Ferrua del rifiuto (Ferrua la firma e in seguito, nel suo libro sull’obiezione di coscienza dove riporta copia del documento, confermerà che rispecchiava fedelmente quanto aveva detto):

Ammetto di aver rifiutato di obbedire all’ordine impartitomi il giorno 11 marzo 1950 di ritirare, con le altre reclute, il vestiario di prima vestizione.

Ho fatto questo perché non intendo prestare il servizio militare.

A.D.R. Preciso che non intendo prestare servizio militare per la mia decisa avversione al militarismo ed alla guerra sua diretta conseguenza.

Questa mia decisione è il prodotto delle mie convinzioni anarchiche e del mio istintivo spirito di antidisciplina. Per antidisciplina intendo esprimere la mia insofferenza alla disciplina impostami dall’alto qualora questa disciplina risulti contraria alle mie attitudini personali.

A.D.R. Non intendo prestare servizio militare perché ritengo che detto servizio non soltanto sia inutile ma addirittura nocivo in quanto abitua gli uomini ad uccidersi fra di loro.

A.D.R. Non sarei disposto a prestare il servizio militare anche se fossi esentato dal portare le armi perché, come ho detto, sono insofferente ad ogni forma di disciplina.

Queste mie riflessioni sono sorte per effetto di letture, di studi, discussioni di un innato determinismo e dalle constatazioni delle attuali ingiustizie sociali.

A.D.R. – Non riconosco come legittimo l’obbligo imposto dalla Costituzione al cittadino di prestare servizio militare, perché, per i motivi che ho esposto, non riconosco alla maggioranza dei cittadini il diritto di imporre tale obbligo⁸¹.

Ferrua, dunque, si dichiara contrario anche a prestare un servizio militare senza armi perché servire l’esercito in qualsiasi modo significava collaborare con la violenza. È esattamente quello che diceva Santi: “Chi aiuta a far del male è per me responsabile come chi lo fa”. Non sappiamo se Ferrua sarebbe stato disposto a prestare un servizio civile al posto di quello militare, sappiamo però che nel 1953 collaborò ai campi del

⁸⁰ Ivi, pp. 69-70.

⁸¹ Documento riportato ivi, pp. 72-73.

Servizio Civile Internazionale, lasciando quindi aperta una possibilità in questa direzione. Come si è visto, Pinna si era proposto per lo sminamento dei campi del ferrarese, mentre Santi per un servizio civile che potesse essere utile alla società. È anche vero che, a differenza dei due obiettori che lo precedono, però, Ferrua, in quanto anarchico, è prima di tutto contro la disciplina dello Stato e questo lo potrebbe far rientrare nella categoria degli “obiettori totali”, di cui si parlerà più avanti e che si diffusero in particolare nella Germania occidentale.

Dopo la denuncia alla Procura della Repubblica, Ferrua venne condotto al carcere di Sarzana (nel distretto militare di La Spezia). Durante il periodo di reclusione (circa tre settimane) il giovane ricevette la solidarietà di diversi anarchici (in particolare di Susanna Saunier e Giuseppe Mariani, che abitavano a Sestri Levante)⁸². Il processo ebbe luogo a inizio di aprile del 1950 (quindi in tempo molto brevi) al Tribunale Militare di La Spezia: la sala era piena di anarchici provenienti soprattutto da Carrara, mentre alcune manifestazioni di solidarietà con bandiere e piccoli comizi ebbero luogo a La Spezia e a Carrara⁸³.

Come già era stato per Santi e per Pinna, l'avvocato difensore fu Bruno Segre che affiancava il primo avvocato Piero De Filippi. Testimoni l'on. Calosso ed Edmondo Marcucci (come era già stato per Pinna ma non per Santi poiché non erano riusciti ad arrivare in tempo: il processo, infatti, si era svolto per direttissima) affiancati da Ugo Fedeli, esponente del movimento anarchico. La condanna fu pronunciata il 3 aprile 1950: Ferrua fu condannato a un anno di reclusione con il beneficio della non iscrizione e la condizionale, quindi la scarcerazione (dunque con Santi non si mette ancora a punto un modo di intervento standard più duro: alcuni tribunali, almeno inizialmente, continuano a comportarsi come quello di Pinna). Dopo pochi giorni, però, Ferrua dovette ripresentarsi in caserma e si vide nuovamente consegnare la divisa: era il 19 aprile. Ferrua si rifiutò ancora una volta di indossarla e venne trasferito nuovamente al carcere di Sarzana e per

⁸² Alcune informazioni su Susanna Saunier (Congrer Mayenne, 4 gennaio 1906-?) e Giuseppe Mariani (Castelluccio, 30 marzo 1898-Sestri Levante 25 marzo 1974) si posso trovare all'Archivio della Questura di Mantova, Casellario Giudiziario, Categoria A 8, Radiati (1893-1957), rispettivamente busta n. 140 e n. 98. Per Mariani: *Dizionario biografico degli anarchici italiani* cit., II, *ad nomen* (voce firmata da V. Mantovani); Mariani, chiamato alle armi nella primavera del 1917, disertò due mesi dopo durante una licenza per malattia (era stato colpito da malaria). Per questo fu processato un mese prima dell'armistizio, venendo assolto per infermità mentale. Nel dopoguerra entrerà negli ambienti dell'anarchismo insurrezionalista, partecipando agli attentati del 1920 e del 1921 a Milano, compreso quello al *Diana*. Arrestato nell'aprile 1921 e reo confesso, sarà scarcerato solo il 1° luglio 1946. Nei primi anni Cinquanta pubblica uno scritto biografico in cui prende criticamente le distanze dal suo passato (*Memorie di un ex terrorista*, Torino 1953); nel 1956 sposa Suzanne Saunier (o Saunier).

⁸³ È lo stesso Ferrua a raccontarlo: Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., p. 78.

la seconda volta processato per direttissima. Questa volta, però, Ferrua aveva insistito perché l'avvocato Segre accettasse di farsi affiancare da Tommaso Pedio⁸⁴, un avvocato di Potenza militante del movimento anarchico che trasformò “la sua perorazione in un comizio”⁸⁵. L'aver reso il processo per disobbedienza un processo politico non giocò a favore di Ferrua che questa volta fu condannato a una pena più severa e senza condizionale: un anno e tre mesi di reclusione che l'obiettole dovette scontare per intero al carcere militare di Gaeta. Dopo la scarcerazione, Ferrua si rese latitante e fu “ricercato per diserzione”; per evitare un nuovo arresto, visse alcuni anni “clandestino”, ospite della Federazione Anarchica di Livorno, finché nel 1954 riuscì a passare il confine con la Svizzera⁸⁶. In questo paese Ferrua si fermerà per alcuni anni, anche grazie all'aiuto di Capitini, che lo mette in contatto con un amico svizzero, un certo Pierre Vieusseux (così è citato nelle lettere, ma forse si tratta di uno pseudonimo), che lo aiuta a ottenere un “Permesso di tolleranza” valido (dal 1° settembre 1955) per il territorio cantonale. Dalla corrispondenza con Capitini di questo periodo, si viene a sapere come Ferrua, che nel frattempo portava avanti degli studi universitari mantenendosi col lavoro di cameriere al “ristorante universitario”, continuasse a impegnarsi nella causa della pace, organizzando incontri e conferenze⁸⁷. Ferrua, in seguito, sarebbe stato espulso dalla Svizzera (1963) per la sua attività di studio e sostegno di gruppi anarchici e si trasferì prima in Francia e poi in Brasile. Dopo un arresto (per gli stessi motivi) in Brasile (1969) scappò negli Stati Uniti (Oregon) dove divenne docente universitario, studioso delle avanguardie artistiche e letterarie messicane; fu in cattedra fino al 1987, quando andò in pensione⁸⁸. Nel frattempo, solo nel 1978 ricevette il suo congedo militare⁸⁹.

⁸⁴ Tommaso Pedio (Potenza, 17 marzo 1917-30 gennaio 2000) fu uno storico, archivista e avvocato antifascista (frequentò gruppi socialisti e anarchici). La sua carriera giuridica si svolse quasi unicamente nel primo decennio dalla fine della seconda guerra mondiale, in seguito si dedicò agli studi storici, concentrati sulla Basilicata, diventando professore di Storia moderna all'università di Bari. Per un profilo biografico: *Dizionario biografico degli anarchici italiani* cit., II, *ad nomen* (notizia firmata N. Musarra), in cui si legge: “All'inizio degli anni '50, P. difende i primi due obiettori anarchici, Piero Ferrua e Marco Barbani, traendo dal caso Ferrua un opuscolo di propaganda, pubblicato a Boston dalla rivista Controcorrente», e dal caso Barbani due studi giuridici: *Osservazioni sulla obiezione di coscienza*, «Il Foro Italiano», XXI-XIII, 1953 e *Obiezione di coscienza e motivi di particolare valore morale e sociale*, «Il Foro penale», I, 1954”.

⁸⁵ Sono le parole di Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., pp. 78-79.

⁸⁶ Martellini e altri sbagliano, lo collocano in Svezia, ma dalle lettere che scambia con Capitini si capisce che è in Svizzera e che non è mai stato in Svezia, almeno fino al 1956 (data dell'ultima lettera ricevuta da Capitini).

⁸⁷ Le lettere scambiate tra Capitini e Ferrua non sono molte e tutte comprese tra il 1953 e il marzo 1956. Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Ferrua Pietro, b. 877.

⁸⁸ Le notizie biografiche di Ferrua si possono trovare in diversi siti anarchici come <http://digilander.libero.it/biblioego/ferrua.htm> o <http://archive.today/efJQS> (ultima visione 16.04.2014) o in

L'altro giovane obiettore recluso a Gaeta nei primi anni Cinquanta e ricordato da Santi era Mario Barbani (Ozzano Emilia, 18 marzo 1932-Bologna, 8 luglio 1990)⁹⁰, che aveva rifiutato il 23 giugno del 1950. A differenza di quel che ne racconta Santi nelle prime lettere a Capitini, la sua obiezione non si attuò attraverso la distribuzione di volantini, tutt'altro: il suo gesto fu il più spettacolare del periodo: durante una parata militare nel cortine della caserma del C.A.R. di Palermo uscì dalle file, si diresse davanti al palco dove stavano i generali (tra i quali c'era anche il capo di Stato maggiore dell'esercito, generale Luigi Efsio Marras) e posò il fucile a terra affermando che il suo era un gesto di obiezione di coscienza; subito l'ordine di arrestarlo e alcuni militari gli saltarono addosso trascinandolo via. Processato per direttissima dal Tribunale Militare di Palermo il 26 giugno (tre giorni dopo il rifiuto) con la sola difesa d'ufficio, Barbani, secondo articoli dell'epoca, si sarebbe difeso così:

Ho voluto esprimere la mia protesta contro la guerra. Considero l'addestramento alle armi come una preparazione alla guerra che aborro. Non adopererò mai armi, non ne imparerò l'uso, né le rivolterò contro il mio prossimo. Non vorrò uccidere nessuno⁹¹.

Barbani, durante il processo, fu accusato di essere anarchico anche se si dichiarava comunista (a nulla gli valse mostrare la sua tessera del PCI; il partito, d'altra parte, non fece un solo gesto in suo favore durante tutta la sua vicenda). Fu condannato a un anno di reclusione per disobbedienza (tecnicamente il suo gesto non poteva essere catalogato come "diserzione") senza la sospensione condizionale della pena che tutti i precedenti obiettori (processati invece per "diserzione") avevano avuto al primo processo. Uscito dal carcere (è ormai già la fine del 1952) Barbani tentò l'espatrio in Svizzera, ma venne arrestato mentre era in treno finendo di nuovo in prigione e il 27 gennaio 1953 venne condannato dal Tribunale Militare di Milano per diserzione ad altri 5 mesi e 10 giorni di reclusione che scontò a Peschiera. Rilasciato, non si presentò alla nuova chiamata diventando latitante. Fu però arrestato di nuovo dopo pochi mesi mentre distribuiva dei

siti sulle avanguardie messicane: http://www.avantgardepublishers.com/about_ferrua.html (ultima visione 16.04.2014)

⁸⁹ Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia*, p. 123.

⁹⁰ Per tali date si cfr. il catalogo SIUSA alla pagina <http://siusa.archivi.beniculturali.it/cgi-bin/pagina.pl?TipoPag=prodpersona&Chiave=55142&RicProgetto=reg-emr>.

⁹¹ *Il coraggioso gesto di un soldato*, "Era Nuova", 15 luglio 1950. L'articolo è riprodotto in Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., p. 96.

volantini antimilitaristi a Montecitorio. Dopo aver scontato 40 giorni di reclusione a Regina Coeli per questo gesto, fu rilasciato ma ancora arrestato appena uscito dal carcere, questa volta per diserzione. Invece di essere riportato in una prigione militare, fu portato all'ospedale militare di Roma per una visita neurologica. Il direttore dell'ospedale si rifiutò di dichiararlo malato. Venne quindi visitato da un oculista che gli riscontrò problemi alla vista e su questa base, finalmente, arrivò il congedo dal servizio militare. Tuttavia la vicenda non era ancora finita perché dopo il processo di Milano del gennaio 1953, il pubblico ministero aveva fatto ricorso perché la pena non sembrava sufficiente. Avvocati della difesa al processo erano stati Bruno Segre affiancato da un nuovo giovane avvocato (l'avvocato Mauri, sul quale non è stato possibile trovare notizie) e dal già citato Tommaso Pedio che, come già aveva fatto durante il processo a Ferrua, aveva tenuto un comizio in aula sull'anarchia e la libertà, indispettendo probabilmente giudici e pm (tutti militari). Barbani, quindi, fu nuovamente arrestato e portato a Peschiera per scontare altri 4 mesi aggiunti alla pena iniziale. Solo dopo questo ultimo periodo di carcere la vicenda fu davvero conclusa e Barbani fu libero⁹².

Mentre si svolgono le vicende legate al processo di Ferrua e poche settimane dopo che scoppiò il caso eclatante di Barbani, un terzo giovane compie un gesto di obiezione, un gesto che fece molto meno scalpore, soprattutto per il modo in cui fu gestito – senza cioè creare discussioni pubbliche –, un caso che non è praticamente mai ricordato nella lista delle obiezioni di coscienza⁹³. Si chiamava Angelo Nurra (Cagliari, 15 luglio 1928 – San Remo, 21 novembre 1993)⁹⁴, anch'egli abitante del sanremese e amico di Ferrua, oltre che assiduo frequentatore di casa Guglielmi. Quando Liberese fu arrestato prese il suo posto come giardiniere in casa Calvino, iniziando un'amicizia con Italo che lo andò spesso a trovare quando fu rinchiuso in galera a sua volta⁹⁵. Arruolato nel febbraio 1950, Nurra non si era presentato alla chiamata il 5 settembre 1950. A ottobre venne emanato un ordine di cattura per “diserzione”⁹⁶. Fu quindi arrestato (6 novembre). Bruno Segre venne incaricato da Renato Guglielmi (il padre di Liberese) di seguire il caso e di difenderlo al tribunale. Il 6 dicembre 1950 Nurra venne condannato dal Tribunale

⁹² Le informazioni sono tratte da *38 anni di antimilitarismo, intervista a Mario Barbani*, “Senzapatria”, n. 41, feb.-mar 1988, riprodotto in Ferrua, p. 99.

⁹³ Fa eccezione solamente Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., pp. 117-136.

⁹⁴ Brevissime notizie biografiche su Nurra si possono trovare nel *Dictionnaire des militants anarchistes* alla pagina <http://militants-anarchistes.info/spip.php?article9092> (data ultima consultazione 5.5.2014).

⁹⁵ La notizia è riportata in Pietro Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., p. 118.

⁹⁶ Le notizie su questo caso sono tratte da Ferrua, pp. 117-136.

Militare Territoriale di Torino a 16 mesi. Fu quindi incarcerato al carcere Militare di Torino. L'avvocato Segre al fianco dell'avvocato Giuliano Vassalli ricorse subito in appello: il Tribunale Supremo annullò la sentenza (giugno 1951). La scarcerazione avverrà solo il 14 settembre 1951. Lo stesso giorno venne mandata al Distretto Militare di Savona e da lì all'ospedale Militare di Genova. Viene quindi collocato il congedo assoluto per malattia. Uscito dal carcere Nurra passerà un periodo in sanatorio⁹⁷.

Facendo, in conclusione, un confronto tra questi primi casi di obiezione è evidente come nel caso Pinna l'inesperienza dei Tribunali Militari in materia avesse giocato un ruolo centrale nella vicenda che si era, tutto sommato, risolta in tempi relativamente brevi. Man mano che si presentano nuovi casi, però, le pene si inaspriscono in una prova di forza con l'obiettore che mirava a piegare la sua volontà. Più si va avanti negli anni Cinquanta più si diffonde tra gli obiettori la pratica dell'espatrio dopo il primo processo, per evitare nuove condanne per gli eventuali nuovi rifiuti. Come si vedrà più avanti nel paragrafo dedicato al cinema, il clima degli anni Cinquanta si inasprisce in generale con processi e condanne per vilipendio delle forze armate⁹⁸, così come si inaspriscono le manifestazioni anti-NATO⁹⁹.

Da una lettera che Pinna scrive a Capitini nell'agosto 1951 si torna a parlare della pratica della latitanza come, talvolta, unica soluzione ai continui processi per obiezione.

Gli amici usciti dal carcere si trovano tutti in serie difficoltà. Di Santi, dopo la sua ultima lettera di fine giugno in cui mi comunicava di aver preso la decisione di espatriare essendo stato fatto abile al servizio, non ho più avuto notizie; le ho sollecitate presso i suoi, ma a tutt'oggi non so nulla. Pietro Ferrua, scarcerato in giugno, e richiamato immediatamente in servizio, si è reso latitante. Solamente il terzo, Mario Barbani, (uscito pur'egli da Gaeta nel mese di giugno) ha avuta rimandata la chiamata al prossimo scaglione di Settembre, ma so che sta preparandosi per eventualmente espatriare. Di tutto potrò fornirti notizie più esaurienti in appresso, magari a voce se ci vedremo il mese prossimo¹⁰⁰.

Sembra dunque che l'espatrio (o almeno la latitanza, come fu per Ferrua per i primi anni) fosse la soluzione più praticata per evitare gli anni di carcere e i continui processi

⁹⁷ Cfr. Ferrua, p. 122.

⁹⁸ Cfr. il processo Renzi-Aristarco di cui si parlerà nel cap. 3.2.2.

⁹⁹ Su tale questione cfr. sempre Portelli, *Biografia di una Città. Terni, storia e racconto* cit.

¹⁰⁰ Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Pinna Pietro, Busta 1370, Foglio 71, la lettera è datata Ferrara, 5 agosto 1951.

per diserzione. Così sarebbe stato anche per alcuni casi di obiezione che ci sarebbero stati di lì a poco.

Oltre a queste obiezioni fondate su ragioni etiche laiche o su ragioni politiche, in questi stessi anni si compiono anche diverse obiezioni religiose da parte di numerosi testimoni di Geova. È interessante invece notare come i più conosciuti e importanti pacifisti italiani che si impegnarono nella battaglia per l'obiezione di coscienza (mi riferisco in particolare a Capitini), non si interessassero, se non in maniera indiretta, agli obiettori appartenenti ai testimoni di Geova. Nelle corrispondenze di Capitini, per esempio, dei testimoni di Geova si parla pochissimo. Di loro abbiamo qualche informazione dalle *Memorie* di Marcucci, da alcune lettere di Pinna e, soprattutto, da alcuni testi delle associazioni di Testimoni di Geova. Il primo obiettore testimone del dopoguerra fu Bruno Scurti di 26 anni da Spoltore (Pescara) fu condannato a 10 mesi con la condizionale (22 febbraio 1952) dal pretore di Ancona per non essersi presentato al Consiglio di leva di Pescara nel 1946; nel maggio 1951 Gualtieri Pionier di Laino (Bolzano) fu condannato dal Tribunale Militare di Verona a 3 mesi e 20 giorni di carcere per essersi rifiutato di rispondere alle domande della visita di selezione attitudinale¹⁰¹; nell'ottobre dello stesso anno Umberto Diodoro di Montesilvano (Pescara) fu condannato sempre dal Tribunale di Verona a 2 mesi e 20 giorni con la condizionale e la non iscrizione al casellario (Diodoro sarebbe stato poi condannato una seconda volta il 18 marzo 1952 dal Tribunale di Milano e condannato a 8 mesi di reclusione per aver persistito nel suo atteggiamento)¹⁰²; sempre nell'ottobre del 1951 e sempre il Tribunale di Verona condannò Luigi Valente di Marano Vicentino (Vicenza) a 2 mesi e 11 giorni con la condizionale e la non iscrizione al casellario¹⁰³; poco dopo (26 ottobre) Sergio Versari fu condannato dal Tribunale Militare di Torino a 6 mesi con la condizionale per essersi rifiutato di prendere in consegna il fucile e di nuovo condannato il 15 dicembre a altri 8 mesi di reclusione per un nuovo rifiuto (con un totale di 14 mesi da scontare in prigione)¹⁰⁴; poi Goffredo Gazzotti di Faenza fu imprigionato per disubbidienza continuata a indossare la divisa e condannato per ben due volte (dicembre '51 e giugno

¹⁰¹ Alcune brevissime informazioni si possono trovare in un sito di un gruppo di testimoni di Geova: http://chiamatemiismaele.blog.tiscali.it/tag/testimoni/?doing_wp_cron (data ultima consultazione: 9.01.2014).

¹⁰² Marcucci, *Sotto il segno della pace* cit., p. 143.

¹⁰³ http://chiamatemiismaele.blog.tiscali.it/tag/testimoni/?doing_wp_cron e Marcucci, *Sotto il segno della pace* cit., p. 141.

¹⁰⁴ Marcucci, *Sotto il segno della pace* cit., pp. 143 e ss.

'52)¹⁰⁵; passano due anni ed è la volta di Lamentino Bellante di Arni (Lucca) che l'11 febbraio 1954 fu condannato a 5 mesi di reclusione per disobbedienza continuata (si rifiutava di indossare la divisa)¹⁰⁶; nel marzo del 1954 vennero giudicati dal Tribunale Militare di Roma Guido Valeriani di Spoltore (Pescara) e Ignazio Teppati di Torino per essersi rifiutati di indossare la divisa e condannati rispettivamente a un anno e sei mesi Valeriani e 2 anni di reclusione Teppati (colpevoli di disobbedienza con l'aggravante della recidiva)¹⁰⁷. La lista potrebbe essere ancora molto lunga; secondo alcune stime gli obiettori testimoni di Geova tra il 1945 e il 1963 furono più di sessanta (sul totale di un'ottantina di casi di obiezione). È interessante notare che col passare degli anni le pene si inasprirono man mano. Arrivando al 1956, per esempio, si ha il caso di Giuseppe Gazzotti di Faenza, condannato a 3 anni, due mesi e cinque giorni per reiterato rifiuto; mentre nello stesso anno il Tribunale Militare di Padova condannò Antonio Di Nardo (che già aveva scontato un anno di pena comminatagli nel dicembre 1954) a un ulteriore anno e due mesi di carcere¹⁰⁸. Un addolcimento delle pene anche per i testimoni di Geova lo si iniziò ad avere solo a metà negli anni Sessanta quando iniziarono le obiezioni di coscienza cattoliche che coinvolsero un ampio gruppo di opinione pubblica.

A partire dalla metà degli anni Cinquanta, dunque, si inaspriscono le pene nei confronti di tutti obiettori (non solo dei testimoni di Geova) che vengono anche esclusi dalle varie amnistie e indulti che verranno applicati solo alle prigionie civili e non a quelle militari (mentre fino al caso Pinna gli obiettori erano tra i primi a usufruirne). In una lettera che Elevoine Santi scrive a Capitini dalla Svezia, nel 1959, si discute proprio dell'amnistia del '59¹⁰⁹, che vide la liberazione di parte degli ultimi criminali di guerra ancora in carcere, mentre mantenne in carcere gli obiettori:

ho sotto gli occhi il progetto governativo di amnistia. A quanto sembra, i reati militari sono stati esclusi e quindi se l'obiezione di coscienza non viene considerato reato politico – il

¹⁰⁵ Marcucci, *Sotto il segno della pace* cit., p. 155.

¹⁰⁶ http://chiamatemiismaele.blog.tiscali.it/tag/testimoni/?doing_wp_cron.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Il progetto verrà approvato a luglio dello stesso anno: *D.P.R. 11 luglio 1959, n. 460. Concessione di amnistia e indulto*. In tale decreto si può leggere all'articolo 1, primo comma, lettera a), si concede l'amnistia "per i reati politici ai sensi dell'articolo 8, del codice penale, commessi dal 25 luglio 1943 al 18 giugno 1946" e, alla lettera b), per gli stessi reati "nonché per i reati elettorali commessi successivamente al 18 giugno 1946". Cfr. Flavio Piraino, *Amnistia, indulto e popolazione detenuta nell'Italia repubblicana*, "L'altro diritto, Centro di documentazione su carcere, devianza e marginalità", l'articolo è consultabile online alla pagina: <http://www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/law-ways/piraino.htm#11> (data ultima consultazione: 06.03.2013).

che mi sembra molto improbabile che lo sia – Kappler e Raeder¹¹⁰ usciranno di prigione, ma gli obiettori di coscienza vi resteranno. Può darsi che questo sia al di là degli intendimenti degli stessi deputati democristiani. Escludendo da un privilegio “certi colpevoli” quando questo privilegio lo si concede a colpevoli maggiori, diventa una palese ingiustizia anche in uno stato papalino. O forse è che le prigioni militari non sono così affollate come le prigioni civili e che quindi dell’amnistia militare non c’è bisogno affatto? [...] ¹¹¹

Siamo già nel 1959, sono passati nove anni dal processo per obiezione di coscienza del giovane Santi e a pochi anni dalla nuova ondata di obiezioni degli anni Sessanta che vide l’ingresso dei cattolici nel dibattito. Da questo punto in poi le diverse obiezioni si fondono assieme rendendo difficile tracciare delle linee di divisione tra i diversi tipi di obiezione: spesso le motivazioni religiose e le motivazioni laiche si intrecciano assieme confondendosi e sostenendosi vicendevolmente. Inoltre, gli avvocati che difendono gli obiettori “laici” e quelli che difendono gli obiettori “religiosi” sono sempre gli stessi (primo tra tutti Bruno Segre che si occupò della difesa della maggior parte degli obiettori di questo periodo), utilizzando spesso una stessa linea difensiva. Infine, i gruppi e le associazioni che sostengono gli obiettori hanno spesso anche una declinazione religiosa legata principalmente alle Chiese minoritarie: non è infatti un caso che nel 1952 venisse fondata la sezione italiana dell’IFOR (International Fellowship of Riconciliation), che in Italia prendeva il nome di Movimento Internazionale per la Riconciliazione, per iniziativa dei valdesi Tullio Vinay e Carlo Lupo e dei quaccheri Ruth e Mario Tassoni. Il Movimento Internazionale per la Riconciliazione (MIR) si impegnava nella diffusione della pratica nonviolenta e, ben presto, raccolse molte adesioni anche da parte di singoli cattolici, iniziando così a impegnarsi nell’ecumenismo della non-violenza e sostenendo i primi obiettori di coscienza cattolici. La sua funzione sarà fondamentale nel sostegno agli obiettori a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta.

¹¹⁰ Herbert Kappler e Walter Raeder (entrambi ex-ufficiali delle SS tra i responsabili, tra le altre cose, il primo del massacro delle Fosse Ardeatine e il secondo del massacro di Marzabotto), già allora tra gli ultimi criminali di guerra detenuti nelle carceri italiane, in effetti non furono scarcerati nel 1959, ma dovettero aspettare alcuni anni. Il primo ottenne la libertà vigilata nel 1976 (e scappò in Germania), mentre il secondo fu scarcerato nel 1985.

¹¹¹ Lettera datata Solna (Stoccolma), 17 aprile 1959, Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Santi Elevoine, b. 1503, f. 1 (è l’ultima lettera inviata da Santi a Capitini conservata nell’archivio).

3.2 Gli anni Sessanta: l'arrivo dei cattolici

3.2.1 I teorici: “l'obbedienza non è ormai più una virtù, ma la più subdola delle tentazioni”

Negli anni Sessanta esplose la questione dell'obiezione di coscienza sia per consistenza del numero di obiettori che per diffusione del dibattito a riguardo; ma la vera novità fu il manifestarsi dei primi obiettori dichiaratamente cattolici – che giustificavano cioè la loro scelta con l'appartenenza alla comunità cattolica, in concordanza quindi con gli insegnamenti del Vangelo.

Il primo obiettore di coscienza al servizio militare dichiaratamente cattolico, Giuseppe Gozzini, metterà in atto la sua scelta nel 1962. A prenderne le difese, come vedremo in dettaglio in seguito, furono padre Ernesto Balducci e don Lorenzo Milani che proprio a partire dagli anni Sessanta si imposero sulla scena pubblica come i teorici dell'obiezione cristiana.

Come si è visto nel paragrafo precedente, i cattolici non erano intervenuti nel dibattito degli anni Cinquanta se non con posizioni filostatali e contrarie all'obiezione di coscienza. La questione dell'obiezione di coscienza al servizio militare non era però del tutto estranea agli ambienti cattolici dove comunque anche prima degli anni Sessanta si erano levate alcune voci a favore dell'obiezione. Tra le figure più significative del cattolicesimo pacifista italiano degli anni Quaranta e Cinquanta che si espressero esplicitamente riguardo all'obiezione di coscienza troviamo: don Luigi Sturzo, don Primo Mazzolari e Iginio Giordani. Sul fondatore del Partito Popolare Italiano non ci si soffermeremo, ma ci limiteremo a ricordare come, dall'esilio nel quale era stato costretto a partire dal 1924 si fece promotore di una *Dichiarazione della impossibilità di una guerra giusta*, in cui si leggeva:

Oggi che la guerra è divenuta un sistema di distruzione anonima e di massacro generalizzato, senza alcuna finalità di giustizia distributiva, con i mezzi atroci in completa opposizione al fine che si pretende raggiungere, non vi è più alcuna distinzione morale fondamentale tra aggressione e difesa; d'altronde quando questa comincia ad attuarsi si identifica criminalmente con l'attacco... Per conseguenza il rifiuto del servizio militare

diventa un dovere obiettivo per ogni cattolico che voglia mantenersi fedele agli insegnamenti di Gesù e consapevole della criminale assurdità della guerra¹¹².

Le parole di don Sturzo sono molto chiare: forse per la prima volta nel mondo cattolico contemporaneo un sacerdote scrive e pubblica un incitamento al rifiuto del servizio militare. Ma la *Dichiarazione* non ebbe molta diffusione e le parole di Sturzo non ebbero fortuna. Maggior successo avrebbe invece avuto il testo contro l'esercito del discusso sacerdote di Bozzolo don Primo Mazzolari.

Primo Mazzolari¹¹³ (Cremona 1890-Bozzolo 1959) è forse una della figure più interessanti e dimenticate del cattolicesimo italiano del secondo dopoguerra. Di famiglia contadina, poté studiare al seminario minore della diocesi di Cremona. Vescovo della città era monsignor G. Bonomelli che si caratterizzava per le sue coraggiose posizioni sulla questione romana, ma anche su emergenti temi sociali come quello dell'emigrazione. Nell'ambiente vescovile di Bonomelli (per il quale per tutta la vita Mazzolari avrebbe dichiarato una figliolanza spirituale), il giovane seminarista, che pure entrava a far parte della Chiesa conservatrice di Pio X contraddistinta dalle rigide posizioni contrarie al modernismo, poté trovare un ambiente piuttosto aperto che permise al giovane di coltivare gli interessi per i problemi sociali e di superare alcune crisi vocazionali¹¹⁴. Ordinato sacerdote del 1912 e dopo aver prestato servizio in alcuni paesi del cremonese, nella primavera del 1915 Mazzolari appoggiò le posizioni degli interventisti democratici cattolici che vedevano nella guerra l'opportunità di recuperare le "terre irredente" e di sconfiggere l'autoritarismo e il militarismo tedesco. Nel novembre 1915 si arruolò addirittura come soldato semplice (venne impiegato nella sanità militare). La guerra segnò profondamente le sue idee: la perdita del fratello sul monte Sabotino, l'esperienza di trincea e il servizio di recupero e sepoltura dei corpi rinvenuti appena finita la guerra lo avrebbero spostato definitivamente su posizioni pacifiste. Conclusa l'esperienza militare Mazzolari divenne delegato vescovile a Bozzolo (Mantova) e, in

¹¹² La *Dichiarazione della impossibilità di una guerra giusta* è riportata in F. Fabbrini, *Tu non ucciderai*, Cultura Editrice, Firenze 1966, p. 4.

¹¹³ Faccio riferimento a: Mazzolari, Primo, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, diretto da Francesco Traniello e Giorgio Campanini, II, *I protagonisti*, Marietti, Casale Monferrato 1982, voce firmata da Carlo Bellò; la notizia biografica firmata da Carlo Felice Casula, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 72, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2009, *ad nomen* (pp. 661-664), consultabile anche in linea: [http://www.treccani.it/enciclopedia/primo-mazzolari_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/primo-mazzolari_(Dizionario-Biografico)/).

¹¹⁴ Oltre alla presenza di monsignor Bonomelli, Mazzolari poté far riferimento anche alla figura dell'insegnante barnabita P. Gazzola (cacciato da Milano e confinato a Cremona con l'accusa di modernismo).

seguito, in altri paesi dipendenti dalla diocesi di Cremona. Divenuto arciprete di Bozzolo (1932), il sacerdote intervallava i doveri pastorali con la scrittura, occupazione che lo accompagnò per tutta la vita e che lo portò a pubblicare numerosi libri tra cui alcune opere letterarie legate al tema della fede. Nei suoi testi, così anche come nel suo lavoro di sacerdote, dimostrò sempre una particolare attenzione per il tema della povertà.

Sotto il regime fascista l'opera di Mazzolari non passò inosservata, ricevette infatti diversi richiami, mentre alcuni dei suoi scritti si videro negare l'imprimatur ecclesiastico e altri vennero addirittura sequestrati per ordine del MinCulPop¹¹⁵. Dopo l'8 settembre il sacerdote partecipò al movimento di Resistenza nel mantovano e nel cremonese, tanto da venir arrestato nel luglio 1944. Rilasciato dopo poco, da quel momento visse in clandestinità fino alla fine della guerra.

Nel dopoguerra prese parte al dibattito culturale, politico e religioso, esprimendo un iniziale appoggio per il partito della Democrazia Cristiana, senza però per questo tralasciare il dialogo con i comunisti, con i quali continuò a discutere anche dopo che questi ultimi vennero scomunicati.

Nel 1949 fondò, assieme al francescano Placido da Pavullo e i sacerdoti G. Barra e L. Bedeschi, il quindicinale *Adesso*¹¹⁶, nel quale scriveva di diversi argomenti che potevano spaziare dall'istanza di rinnovamento della Chiesa alla difesa dei poveri, dalla denuncia delle ingiustizie sociali alla promozione della pace e alla messa al bando della bomba atomica. Questa attività giornalistica non passò inosservata e nel 1951 la Chiesa romana proibì a Mazzolari di scrivere su *Adesso* o su qualsiasi altra rivista senza l'esplicita approvazione ecclesiastica, inoltre veniva ingiunto ai redattori di chiudere la rivista¹¹⁷. Nel 1954 venne rinnovato a Mazzolari il divieto di pubblicare articoli su "materie sociali" e di predicare al di fuori della propria parrocchia. Così, nel 1955, il sacerdote fu costretto a pubblicare anonimo quello che sarebbe diventato il suo più famoso testo: *Tu non uccidere*¹¹⁸, in cui attaccava apertamente la dottrina della guerra giusta, compresa la sua lunga tradizione cattolica, e si schierava a favore del diritto di rifiutarsi di impugnare le armi. Mazzolari morì nel 1959.

¹¹⁵ Si ricorda che Cremona era la città di Farinacci e di certo un luogo caldo anche per la propaganda antisemita.

¹¹⁶ Anche don Milani avrebbe, in seguito, collaborato a tale rivista.

¹¹⁷ Dopo una sospensione di alcuni mesi, la rivista avrebbe ripreso le pubblicazioni con una redazione completamente laica. Mazzolari vi avrebbe continuato a pubblicare sotto pseudonimo.

¹¹⁸ *Tu non uccidere*, La Locusta, Vicenza 1955.

La seconda figura da ricordare è sicuramente quella di Igino Giordani¹¹⁹ (Tivoli 1894-Rocca di Papa 1980), che ritroveremo più avanti come promotore della prima proposta di legge in favore del diritto all'obiezione di coscienza. Giordani, anch'egli cattolico e in contatto, tra gli altri, con Mazzolari con il quale intrattenne anche uno scambio epistolare¹²⁰, era vicino agli ambienti vaticani per i quali lavorò e poi diresse la Biblioteca Apostolica. Nel giugno del 1946 fu eletto tra i costituenti e nel 1948 fu nuovamente eletto deputato per la Democrazia Cristiana, restando in Parlamento fino al 1953. Nel 1948, intanto, era entrato a far parte del Movimento dei Focolari, diventando il primo laico consacrato a Dio tra i Focolari. La figura di Giordani è utile in questo lavoro al di là del suo impegno della proposta di legge per l'obiezione di coscienza del 1949 sulla quale si tornerà più avanti: Giordani era la voce principale del cattolicesimo pacifista in Parlamento e partecipò alle discussioni parlamentari sulle spese di guerra dei primi anni '50 impegnandosi per il disarmo. La sua uscita dalla politica nel 1953 segnerà anche l'inizio del silenzio della Democrazia Cristiana e della quasi totalità del mondo cattolico sulla questione del disarmo e dell'obiezione di coscienza che fu rotto solo negli anni Sessanta da due sacerdoti cattolici, che con Mazzolari erano stati in contatto e col quale avevano collaborato e che avrebbero preso il suo posto nello schieramento pacifista cattolico: padre Ernesto Balducci e don Lorenzo Milani.

Ernesto Balducci (Santa Fiora 1922-Cesena 1992)¹²¹ era nato in un piccolo paese sul monte Amiata dove il padre lavorava come minatore. Dimostrando buone attitudini scolastiche fin da piccolo, poté studiare in un collegio scolopio grazie a una borsa di studio. Venne ordinato sacerdote nell'agosto del 1945. In seguito (1950) si laureò in Lettere a Firenze (con una tesi su Antonio Fogazzaro seguita da Attilio Momigliano) e divenne presto amico di Giorgio La Pira che influenzò non poco i suoi interessi verso le

¹¹⁹ Faccio riferimento a Giordani, Igino, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, Marietti 1820, Casale Monferrato 1997, voce firmata da F. Giordano.

Informazioni sulla sua biografia di possono reperire nel sito della Fondazione a lui dedicata e che ospita il suo archivio: <http://www.iginogiordani.info/it/> e nel sito della Camera dei deputati tra le schede dei costituenti prima e dei deputati poi, rispettivamente alle pagine: http://legislature.camera.it/chiosco.asp?cp=1&position=Assemblea%20Costituente\I%20Costituenti&content=altre_sezioni/assemblea_costituente/composizione/constituenti/framedeputato.asp?Deputato=1d8540 e <http://legislature.camera.it/chiosco.asp?cp=1&position=I%20Legislatura%20/%20I%20Deputati&content=deputati/legislatureprecedenti/framedeputato.asp?Deputato=1d8540>.

¹²⁰ Lo scambio si può leggere in Lorenzo Bedeschi, *L'ultima battaglia di don Mazzolari. Adesso, 1949-59*, Morocelliana, Brescia 1990.

¹²¹ Le notizie sulla biografia di Balducci sono tratte da: Bruna Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Laterza, Bari 2002; AA.VV., *L'uomo inedito e la cultura planetaria*, Quaderni della Fondazione Balducci, n. X, S.Domenico di Fiesole (FI), giugno 2005.

tematiche sociali e politico-culturali, che in Balducci si dirigeranno principalmente verso l'educazione dei giovani. Quando La Pira divenne sindaco di Firenze, Balducci ne divenne uno stretto collaboratore, soprattutto sul piano teologico-religioso e sulle questioni legate alla pace (si pensi, in particolare, al convegno di Firenze su "Pace e civiltà cristiana" del 1954)¹²². Nella seconda metà degli anni Cinquanta conobbe anche don Primo Mazzolari, alla cui rivista collaborò con diversi articoli.

L'attività fiorentina di La Pira e del suo circolo di collaboratori era seguita con preoccupazione dalle gerarchie ecclesiastiche che, alla fine degli anni Cinquanta, spostarono Balducci prima a Frascati e poi a Roma, dove poté seguire da vicino il Concilio Vaticano II che si aprì nel 1962. E fu proprio durante gli anni romani che Balducci prese posizione sulla questione dell'obiezione di coscienza pubblicando un articolo-intervista sul quotidiano cattolico di Firenze *Il giornale del mattino* (il titolo dell'articolo era *La chiesa e la patria*, 13 gennaio 1963). Tale articolo gli costò un processo (che si svolse tra il 1963 e il 1964) con l'accusa di "apologia di reato per la difesa dell'obiezione di coscienza". Il processo si concluse con una condanna in appello e in cassazione e la contemporanea denuncia al Sant'Uffizio.

Rientrato a Firenze nel febbraio del 1965, Balducci continuò a impegnarsi anche in temi legati alla pace; di particolare significato la sua collaborazione al Convegno "Se vuoi la pace, prepara la pace" (1981), e il suo ruolo nella fondazione della casa editrice Edizioni cultura della pace¹²³.

Negli stessi anni in cui Balducci si faceva conoscere per le sue idee sulla pace, un altro sacerdote sarebbe diventato famoso in Italia e all'estero. Lorenzo Comparetti Milani¹²⁴ (Firenze 1923-1967), conosciuto da tutti come don Milani, divenne, a partire dagli anni Settanta (dopo cioè la morte), una delle figure più citate e conosciute di quel

¹²² Cfr. Pier Luigi Ballini, *I convegni per la pace e la civiltà cristiana (1952-1956). La presenza francese. Temi e voci di un dibattito*, in Pier Luigi Ballini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Francia. Temi e percorsi di ricerca. Da Maritain a de Gaulle*, Firenze, 2005, pp. 22-46.

¹²³ Tra le varie pubblicazioni è da ricordare la rivista "Testimonianze", fondata, tra gli altri, da padre Balducci e ancora oggi attiva. Cfr. <http://www.testimonianzeonline.com> (data ultima consultazione: 10.10.2014).

¹²⁴ Le notizie su Lorenzo Milani sono tratte da: Milani, Lorenzo, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, diretto da Francesco Traniello e Giorgio Campanini, II, *I protagonisti*, Marietti, Casale Monferrato 1982, voce firmata da Anna Scattigno; la notizia biografica firmata Michele Di Sivio, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2010, vol. 74, *ad nomen* (pp. 448-454); consultabile anche in linea: [http://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-milani-comparetti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-milani-comparetti_(Dizionario-Biografico)/) (data ultima consultazione: 10.10.2014). Si veda anche: Alberto Melloni, *"Mi ribolle": lettere di don Milani*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di S. Luzzatto e G. Pedullà, III, *Dal Romanticismo a oggi*, a cura di D. Scarpa, Einaudi, Torino 2012, pp. 770-773.

movimento di base che spinse nella direzione dell'avvicinamento tra PCI e DC e che prese il nome di "cattocomunismo".

Era nato in una famiglia benestante di intellettuali di forte impronta laica che tendeva all'agnosticismo e all'anticlericalismo (tanto che i genitori di Milani si erano sposati nel 1919 con solo rito civile, per poi compiere il matrimonio cattolico e il battesimo dei figli solo nel 1933, per paura di ripercussioni – la madre di Milani era di origini ebraiche, come anche la nonna paterna). Concluso il liceo a Milano nel 1941, Milani non proseguì gli studi universitari, ma divenne allievo del pittore Hans Joachim Staude, sensibile alla cultura orientale e al buddhismo, e si iscrisse all'Accademia di Brera dove restò fino al 1943 senza però concludere gli studi. Pochi mesi prima dell'armistizio, quando molti dei suoi compagni avrebbero compiuto la scelta di un antifascismo militante salendo in montagna col fucile in spalla, Milani intraprese la strada della religione cattolica attraverso la cresima e l'entrata, appena possibile, al seminario arcivescovile fiorentino di Cestello. Fu ordinato sacerdote nel 1947 e inviato a San Donato a Calenzano (Prato). A Calenzano Milani iniziò un'attività pastorale che differiva per molti aspetti da quella della maggior parte dei suoi colleghi, prima di tutto per il suo aspetto educativo che lasciava da parte il proselitismo e lo sostituiva con l'educazione¹²⁵.

Mentre Milani sperimentava la sua scuola sui primi allievi, Giorgio La Pira era diventato sindaco di Firenze (1951) e nel 1953 aveva appoggiato, col sostegno anche del vescovo di Firenze Elia Della Costa, l'occupazione delle fabbriche del Pignone entrando in conflitto col ministro dell'Interno Amintore Fanfani. Anche Milani vi si ritrovò coinvolto a causa della sua attività pastorale di Calenzano e per questo fu punito con l'invio a Barbiana, una parrocchia in via di soppressione nei pressi di Vicchio nel Mugello (dicembre 1954). Nonostante questo trasferimento fosse chiaramente un tentativo di isolarlo, Milani assunse il suo compito senza discutere, con quella che più tardi avrebbe definito una "ribellione obbedientissima"¹²⁶. Le questioni dell'obbedienza e

¹²⁵ Come primo intervento, infatti, il neo-parroco fondò una scuola popolare, aperta anche ai non praticanti la religione cattolica; unico requisito richiesto era quello di appartenere alle classi sociali più basse, essere cioè operai o contadini. L'educazione, contrapposta al tradizionale proselitismo, era per Milani il risarcimento che veniva offerto agli "ultimi": la scuola che aveva creato doveva essere più che altro una palestra nella quale gli allievi si esercitavano a riflettere e imparavano a confrontarsi da pari a pari con gli intellettuali e con le classi più alte; l'educazione era un modo per tendere all'eguaglianza spirituale e intellettuale, in attesa dell'uguaglianza sociale ed economica.

¹²⁶ Fin dal primo giorno del suo arrivo al paesino di montagna, il nuovo parroco di Barbiana si impegnò nel miglioramento delle condizioni di vita degli abitanti: iniziò, assieme ai paesani, a lavorare alla costruzione della strada, alla canalizzazione dell'acqua e fondò anche a Barbiana una scuola popolare su modello di

della coscienza furono fin da subito centrali nel pensiero e negli scritti di Milani. Il suo lavoro pastorale, infatti, fu sempre accompagnato anche dalla pubblicazione di articoli e opere, che partivano quasi sempre dalle sue esperienze educative e che dovevano servire da esempio e consiglio per gli altri sacerdoti. L'opera principale e più diffusa, le *Esperienze pastorali*, era rivolta principalmente ai parroci cattolici¹²⁷.

Esperienze pastorali attirò subito l'attenzione dei cattolici progressisti oltre che di ampi circoli di intellettuali, ma provocò subito anche un acceso e violento dibattito con, da un lato, alcune recensioni favorevoli e aperti appoggi (Primo Mazzolari, Giorgio La Pira, Gaetano Arfè), mentre dall'altro lato trovò la netta opposizione di buona parte delle istituzioni ecclesiastiche e del mondo conservatore (con accese critiche su *La civiltà cattolica* e *La settimana del clero*). Alla fine la Congregazione del Santo Uffizio ordinò il ritiro del testo incriminato (10 dicembre 1958) e ne proibì ristampe e traduzioni. Riguardo a questa decisione il mondo politico e culturale italiano si spaccò in due: da un lato i conservatori cattolici e le istituzioni cattoliche, dall'altro tutto quel mondo cattolico che sperava in un rinnovamento dell'istituzione, appoggiato spesso anche dai partiti della sinistra che vedevano in Milani uno dei loro. Il libro, nonostante la proibizione, continuò comunque a circolare attraverso diversi canali¹²⁸.

Pochi anni dopo la vicenda di *Esperienze pastorali*, la figura di don Milani tornò nuovamente al centro del dibattito pubblico. Nel febbraio del 1965 era comparso su *La*

quella di Calenzano – ma molto più radicale – che impegnava i giovani allievi per dodici ore al giorno tutti i giorni dell'anno.

La citazione è tratta da: N. Fallaci, *La vita del prete Lorenzo Milani. Dalla parte dell'ultimo*, Milano 2005, p. 291.

¹²⁷ Don Lorenzo Milani, *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1957. Partendo dai dati raccolti durante i suoi anni di lavoro nelle due comunità, Milani analizzava la questione del rapporto tra fedeli e Chiesa, e quello di credenti e non credenti con la liturgia; con questa analisi il parroco di Barbiana arrivava a proporre una profonda critica verso la predicazione intesa come rito, svuotato dal suo valore sociale e incomprensibile ai fedeli; Milani esprimeva anche feroci critiche alla società contemporanea che definiva una società sì di sviluppo, ma non di progresso, nella quale la diffusione della tecnologia portava solo ad aumentare il divario tra classi ricche e classi povere, mentre i nuovi media trattavano tutti come spettatori, come clienti, evitando di fornire del tempo per riflettere: gli spettatori non dovevano riflettere, solo ascoltare. Se questo era il contesto della società, l'unica soluzione possibile era quella di fornire, attraverso l'educazione, ai giovani delle classi più basse gli strumenti per decidere se “sovertire quel modello di valori, di fronte al quale i contadini e gli operai sono senza parole” (Di Sivio, *Milani Comparetti* cit., p. 451).

¹²⁸ Solo nell'aprile 2014 la Chiesa cattolica ha avviato la “riabilitazione” ufficiale di don Milani, togliendo anche ogni veto alla pubblicazione e alla ristampa delle *Esperienze pastorali* (rispondendo a una richiesta ufficiale della Fondazione Don Milani: <http://www.donlorenzomilani.it/richiesta-ufficiale-per-la-riabilitazione-di-esperienze-pastorali-di-don-lorenzo-milani/>). La notizia ha avuto più eco sulle testate giornalistiche fiorentine che su quelle nazionali: cfr. “la Repubblica”, ed. Firenze, 18 aprile 2014, p. I e X-XI; oppure <http://corrierefiorentino.corriere.it/firenze/notizie/cronaca/2014/16-aprile-2014/esperienze-pastorali-don-milani-saranno-ristampate-pubblicate-22381291523.shtml> (data ultima consultazione: 10.10.2014).

Nazione un comunicato dei cappellani militari in congedo in Toscana intitolato *Ordine del giorno dei cappellani militari della Toscana in congedo*¹²⁹. Al suo interno l'obiezione di coscienza al servizio militare veniva presentata come un "insulto alla Patria e ai suoi caduti" e una "espressione di viltà". In risposta a tali affermazioni Milani fece circolare una lettera, la *Lettera ai cappellani militari di don Lorenzo Milani, priore di Barbiana*, che venne pubblicata solo dal periodico comunista *Rinascita* (6 marzo 1965). In essa Milani si esprimeva a favore dell'obiezione e contro quel concetto di "obbedienza" promosso dalla Chiesa e dall'esercito che tanto era costato in termini di vite umane di soldati e di civili inermi. La *Lettera* iniziava e si sviluppava con un'analisi attorno al concetto di Patria che – spiegava – era stato frainteso molte volte. Milani prendeva nettamente posizione a favore di un internazionalismo di classe e professava il diritto degli oppressi di combattere contro gli oppressori, ma con armi non-violente:

reclamo il diritto di dividere il mondo in diseredati e oppressi da un lato, privilegiati e oppressori dall'altro. Gli uni son la mia Patria, gli altri i miei stranieri. E se volete il diritto, senza essere richiamati dalla Curia, di insegnare che italiani e stranieri possono lecitamente anzi eroicamente squartarsi a vicenda, allora io reclamo il diritto di dire che anche i poveri possono e debbono combattere i ricchi. E almeno nella scelta dei mezzi sono migliore di voi: le armi che voi approvate sono orribili macchine per uccidere, mutilare, distruggere, far orfani e vedove. Le uniche armi che approvo io sono nobili e incruente: lo sciopero e il voto¹³⁰.

Don Milani, dunque, reclama il diritto di esprimere la propria volontà attraverso lo sciopero, prima ancora che attraverso il voto. Quindi il diritto di tirarsi indietro quando non si condivide qualcosa. Anche l'obiettore diventava così parte di questa lotta contro una società ingiusta. Secondo Milani il gesto di rifiuto delle armi meritava sostegno e approvazione. Non solo, gli obiettori agivano nel pieno spirito cristiano, comportandosi nello stesso modo di san Pietro diversi secoli prima; inoltre – a detta di don Milani – l'obiezione di coscienza al servizio militare non era mai stata ufficialmente condannata dalla Chiesa:

¹²⁹ *Ordine del giorno dei cappellani militari della Toscana in congedo*, "La Nazione", 10 febbraio 1965.

¹³⁰ Da *Lettera ai cappellani militari di don Lorenzo Milani, priore di Barbiana*. Il testo completo della lettera è consultabile online sul sito della Fondazione Don Lorenzo Milani: <http://www.donlorenzomilani.it/lobbedienza-non-e-piu-una-virtu-2/> (data ultima consultazione: 10.10.2014).

Quell'obbedienza militare che voi cappellani esaltate senza nemmeno un «distinguo» che vi riallacci alle parole di San Pietro: «Si deve obbedire agli uomini o a Dio?». E intanto ingiuriate alcuni pochi coraggiosi che sono finiti in carcere per fare come ha fatto San Pietro. In molti paesi civili (in questo più civili del nostro) la legge li onora permettendo loro di servire la Patria in altra maniera. Chiedono di sacrificarsi per la Patria più degli altri, non meno. Non è colpa loro se in Italia non hanno altra scelta che di servirla oziando in prigione. Del resto anche in Italia c'è una legge che riconosce una obiezione di coscienza. È proprio quel Concordato che voi volete celebrare. Il suo terzo articolo consacra la fondamentale obiezione di coscienza dei Vescovi e dei Preti. In quanto agli altri obiettori, la Chiesa non si è ancora pronunciata né contro di loro né contro di voi¹³¹. La sentenza umana che li ha condannati dice solo che hanno disobbedito alla legge degli uomini, non che sono vili. Chi vi autorizza a rincarare la dose? E poi a chiamarli vili non vi viene in mente che non si è mai sentito dire che la viltà sia patrimonio di pochi, l'eroismo patrimonio dei più?

Aspettate a insultarli. Domani forse scoprirete che sono dei profeti. Certo il luogo dei profeti è la prigione, ma non è bello star dalla parte di chi ce li tiene. Se ci dite che avete scelto la missione di cappellani per assistere feriti e moribondi, possiamo rispettare la vostra idea. Perfino Gandhi da giovane l'ha fatto. Più maturo condannò duramente questo suo errore giovanile. Avete letto la sua vita?

Ma se ci dite che il rifiuto di difendere se stesso e i suoi secondo l'esempio e il comandamento del Signore è «estraneo al comandamento cristiano dell'amore» allora non sapete di che Spirito siete! Che lingua parlate? Come potremo intendervi se usate le parole senza pensarle? Se non volete onorare la sofferenza degli obiettori, almeno tacete!

Auspichiamo dunque tutto il contrario di quel che voi auspiccate: auspichiamo che abbia termine finalmente ogni discriminazione e ogni divisione di Patria di fronte ai soldati di tutti i fronti e di tutte le divise che morendo si sono sacrificati per i sacri ideali di Giustizia, Libertà, Verità. Rispettiamo la sofferenza e la morte, ma davanti ai giovani che ci guardano non facciamo pericolose confusioni fra il bene e il male, fra la verità e l'errore, fra la morte di un aggressore e quella della sua vittima. Se volete diciamo: preghiamo per quegli infelici che, avvelenati senza loro colpa da una propaganda d'odio, si sono

¹³¹ In realtà, come si è visto sopra, Pio XII si era espresso già nel 1956 contro all'obiezione di coscienza. Cfr. *Radiomessaggio di sua santità Pio PP. XII ai fedeli e ai popoli del mondo intero*, Aula del Concistoro – Domenica, 23 dicembre 1956. Il testo completo del radiomessaggio si può trovare online alla pagina http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19561223_natale_it.html (data ultima consultazione: 09.01.2011).

sacrificati per il solo malinteso ideale di Patria calpestando senza avvedersene ogni altro nobile ideale umano¹³².

In questo brano, come anche in passaggi precedenti nella *Lettera*, Milani richiama l'esperienza della Resistenza, dove "i traditori della patria" (i partigiani) avevano in realtà salvato la Patria. Bene e male, spiega Milani, non deve essere dimenticato nemmeno nel ricordo dei caduti. Cita anche Gandhi e la sua "autobiografia", utilizzando il politico indiano come simbolo della non-violenza.

La *Lettera* di risposta ai cappellani militari costò a Milani una denuncia per apologia di reato presentata da parte di un gruppo di ex combattenti. Iniziò quindi un lungo processo a carico del parroco di Barbiana e della rivista *Rinascita* che aveva pubblicato la *Lettera*. Ormai molto malato (i primi sintomi del male che l'avrebbe ucciso si erano manifestati sin dal 1960), Milani poté intervenire al processo solo attraverso una lunga *Lettera ai giudici* che fu letta in tribunale dall'avvocato difensore, nella quale il parroco giustificava la sua presa di posizione nella discussione sull'obiezione di coscienza e spiegava che il compito degli insegnanti e dei sacerdoti era quello di avere

il coraggio di dire ai giovani che essi sono tutti sovrani, per cui l'obbedienza non è ormai più una virtù, ma la più subdola delle tentazioni, che non credano di potersene far scudo né davanti agli uomini né davanti a Dio, che bisogna che si sentano ognuno l'unico responsabile di tutto¹³³.

È la prima volta che un esponente della Chiesa cattolica si esprimeva con parole così dure contro l'obbedienza. La lettera si concludeva nei toni tragici della guerra ai tempi dell'arma atomica, una guerra dove il gesto di un soldato che si rifiuta di sganciare una bomba atomica può salvare la vita a migliaia di persone. Ecco le ultime parole della *Lettera ai giudici* di don Milani:

¹³² Da *Lettera ai cappellani militari di don Lorenzo Milani, priore di Barbiana*. Il testo completo della lettera è consultabile online sul sito della Fondazione Don Lorenzo Milani: <http://www.donlorenzomilani.it/lobbedienza-non-e-piu-una-virtu-2/> (data ultima consultazione: 10.10.2014).

¹³³ Lorenzo Milani, *Lettera ai giudici*, consultabile alla pagina http://www.barbiana.it/opere_i_letteraGiudici.html (data ultima consultazione: 10.10.2014).

A più riprese gli scienziati ci hanno avvertiti che è in gioco la sopravvivenza della specie umana. (Per esempio Linus Pauling premio Nobel per la chimica e per la pace). E noi stiamo qui a questionare se al soldato sia lecito o no distruggere la specie umana?

Spero di tutto cuore che mi assolverete, non mi diverte l'idea di andare a fare l'eroe in prigione, ma non posso fare a meno di dichiararvi esplicitamente che seguirò a insegnare ai miei ragazzi quel che ho insegnato fino a ora, cioè che se un ufficiale darà loro ordini da paranoico hanno solo il dovere di legarlo ben stretto e portarlo in una casa di cura¹³⁴.

Spero che in tutto il mondo i miei colleghi preti e maestri d'ogni religione e d'ogni scuola insegneranno come me. Poi forse qualche generale troverà ugualmente il meschino che obbedisce e così non riusciremo a salvare l'umanità. Non è un motivo per non fare fino in fondo il nostro dovere di maestri. Se non potremo salvare l'umanità ci salveremo almeno l'anima¹³⁵.

L'obiezione e il gesto del soldato che non sgancia la bomba non sono solo un diritto, ma diventano, nelle parole di don Milani, un dovere etico, l'unico in grado di salvare l'umanità. Ecco che la figura dell'obietto inizia a caricarsi di significati nuovi e di fondamentale importanza all'interno della società umana.

L'avvocato dell'accusa chiedeva 8 mesi di reclusione per Milani. Ma in primo grado il parroco di Barbiana fu assolto con formula piena (15 febbraio 1966). In appello però (28 ottobre 1967, dopo cioè la morte di Milani) la sentenza fu ribaltata e il direttore di *Rinascita*, Luca Pavolini, che aveva pubblicato la *Lettera ai cappellani militari*, venne condannato a 5 mesi di reclusione. L'Italia non solo non era ancora pronta ad accettare una legge a favore dell'obiezione di coscienza al servizio militare, ma era addirittura impreparate a un aperto dibattito sul tema.

Prima della morte (26 giugno 1967) Milani ebbe ancora il tempo di scrivere un'ultima opera che divenne il suo testo più famoso con oltre 20 traduzioni: *Lettera a una professoressa*¹³⁶, redatta dopo che due allievi del parroco di Barbiana erano stati bocciati all'esame del primo anno di magistrali sostenuto nelle scuole statali. La lettera è in realtà un collage di testi di allievi e di Milani. Centrale nel libro era la questione dell'uguaglianza che non poteva non tener conto delle condizioni di partenza dei giovani, motivo per il quale la *Lettera* ebbe moltissima fortuna negli anni Settanta, quando nelle

¹³⁴ Questa immagine sembrerebbe un riferimento al film di Kubrick, *Il dottor Stranamore* uscito l'anno precedente (1964). Siamo ormai nel contesto della guerra del Vietnam.

¹³⁵ Lorenzo Milani, *Lettera ai giudici*, consultabile alla pagina http://www.barbiana.it/opere_i_letteraGiudici.html (data ultima consultazione: 10.10.2014).

¹³⁶

scuole e nelle università era in atto la contestazione studentesca. La *Lettera* ne divenne quasi un manifesto.

3.2.2 Entra nel dibattito anche l'arte: il cinema prima di tutto

Nel periodo finora preso in considerazione è il cinema che senza dubbio ha giocato un ruolo di primo piano nel dibattito sull'esercito prima e sull'obiezione di coscienza poi. Uno dei primi film del dopoguerra a toccare, anche se molto di sfuggita l'argomento, è *Riso amaro* (1949): in una delle prime scene della pellicola uno certo sergente Marco Galli viene ripreso mentre scrive su un muro "Vivo morendo in caserma non in tempo di guerra ma in tempo di vita".

Pochi anni dopo, nel 1953, l'esercito e il cinema entrarono dentro il dibattito pubblico. Nel febbraio del 1953 il critico cinematografico Renzo Renzi pubblicò con l'aiuto del collega Guido Aristarco su *Cinema Nuovo* la sceneggiatura per un nuovo film intitolato *L'armata s'agapò*¹³⁷ e dedicato alla campagna fascista contro la Grecia in cui soldati italiani costrinsero diverse donne greche a prostituirsi. I due, che all'epoca erano "soldati in congedo", vennero deferiti alla giustizia militare e arrestati. Dopo 40 giorni di carcere a Peschiera, nel settembre del 1953 vennero processati con l'accusa di "oltraggio alle forze armate combattenti" e condannati in prima e unica istanza a sei e sette mesi di carcere (a norma dell'articolo 103 della Costituzione)¹³⁸.

Solo negli anni Sessanta però la questione dell'esercito, dell'obbedienza e del rifiuto del servizio militare sarebbero entrati completamente nel cinema. Il nuovo decennio, infatti, era iniziato con un grosso dibattito attorno alla questione dell'obiezione di coscienza scaturito proprio dalla produzione e proiezione di una pellicola cinematografica, a dimostrazione di come il tema iniziasse a diffondersi su più livelli del dibattito culturale. Si trattava del film *Tu ne tueras point* (nella versione italiana: *Non uccidere*) di Claude Autant-Lara, che, ispirato a un caso di cronaca del 1948, raccontava la storia parallela di un giovane obiettore cattolico francese e di un seminarista tedesco che, nel 1944, per "obbedire agli ordini" aveva fucilato un partigiano francese. I due detenuti vennero processati dallo stesso tribunale lo stesso giorno: l'obiettore, che si

¹³⁷ "Cinema Nuovo", n. 4.

¹³⁸ Cfr. Silvio Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana. Dalla fine della guerra agli anni Novanta*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 42-43.

rifiutava di indossare la divisa per non tradire il quinto comandamento (“Non uccidere”), ricevette una dura condanna che scontò tra manicomi e carceri, mentre il seminarista (ormai diventato sacerdote) fu assolto poiché nel fucilare il partigiano aveva “solo” eseguito un ordine. Il film, che già aveva avuto problemi con la produzione (Autant-Lara, dopo il divieto della Francia e dell’Italia di girare la pellicola in questi paesi, fu costretto a produrlo con capitali e mezzi stranieri – fu infatti girato in Jugoslavia con fondi provenienti da finanziatori del Lichtenstein) fu vietato dalla censura francese e poté essere distribuito in Francia solo a partire dal 1963, anno cioè in cui fu approvata una legge che riconosceva il diritto all’obiezione di coscienza.

Non uccidere, vietato dalla censura francese prima e da quella italiana poi per “istigamento a delinquere”, fu presentato alla Mostra del Cinema di Venezia del 1961, dove suscitò diverse polemiche. Finita la mostra, nonostante il divieto della censura ne impedisse la proiezione nelle sale italiane, furono organizzate delle proiezioni “private” a Roma e a Milano. Entrambe furono prontamente bloccate dalla questura che impedì fisicamente agli spettatori l’ingresso al cinema per “motivi di ordine pubblico”. A Roma, dove la proiezione era prevista al cinema Quattro Fontane, la sera del 20 ottobre 1961, ne nacque una grande protesta che vide la partecipazione del mondo della cultura italiano rappresentato da un gran numero di scrittori, registi, attori, giornalisti (per citare solo alcuni dei nomi più famosi: Carlo Levi, Pier Paolo Pasolini, Raffaele La Capria, Francesco Rosi, Anna Magnani, Alberto Sordi, Ranuccio Bianchi Bandinelli e molti altri). Bisogna qui sottolineare, però, che la protesta si concentrava piuttosto contro la censura che non per il diritto all’obiezione di coscienza¹³⁹.

Meno di un mese più tardi, il 18 novembre 1961, il film venne proiettato a Firenze con l’appoggio del sindaco cattolico Giorgio La Pira. Anche in questo caso la proiezione risultava essere “privata” (il film venne infatti proiettato nel Salone dell’Artigianato al Parterre di Firenze e non in un cinema): vi si poteva accedere unicamente su invito che venne rivolto a un gran numero di giornalisti, intellettuali e politici della scena culturale fiorentina e italiana (non mancarono i rifiuti¹⁴⁰, ma alla fine si raggiunse il numero di

¹³⁹ Per la ricostruzione di queste vicende ci si è basati su Guido Crainz, *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta* (1996), Donzelli, Roma 2005, pp. 159-160; Alberto Papuzzi, *Obiezione di coscienza tutto cominciò con un film*, “La Stampa”, 21 ottobre 2011 (consultabile online: <http://www.lastampa.it/2011/10/21/cultura/obiezione-di-coscienza-tutto-comincio-con-un-film-Bi96KGbnyvOEBdPynDHWFP/pagina.html>. Data ultima consultazione: 10.10.2014).

¹⁴⁰ È noto il testo del telegramma indirizzato a La Pira con cui Giulio Andreotti, allora ministro della Difesa nel governo Fanfani, declinò l’invito: “Suo invito mi produce amarezza e stupore. Personalmente non conosco film in questione et neppure desidero vederlo essendo stato vietato da competenti organismi

circa 700 spettatori). Il Prefetto e la Questura erano stati avvertiti e non avevano posto ostacoli. Nonostante ciò, la proiezione costò a La Pira una denuncia per “apologia di reato”, dalla quale fu assolto due anni dopo.

Tale vicenda era riuscita a muovere le acque in due direzioni: nel 1962 una nuova legge sulla censura cinematografica avrebbe consentito una maggiore libertà espressiva a sceneggiatori e registi limitando, almeno in parte, le ingerenze esterne; avrebbe preparato il campo alla ondata di obiettori degli anni Sessanta¹⁴¹.

Nel 1962 uscì il primo film italiano che toccava il tema dell’obiezione di coscienza: *La cuccagna*, diretto da Luciano Salce, con Donatella Turri e Luigi Tenco, entrambi alla prima esperienza cinematografica. Il film narra la storia di due giovani: Rossella, dattilografa in cerca del primo lavoro per sfuggire alla famiglia ottusa e conservatrice, e Giuliano, un contestatore pre-’68 che critica aspramente le ipocrisie dell’Italia del boom economico. L’obiezione di coscienza al servizio militare e l’antimilitarismo hanno nel film un ruolo centrale e ricorrente: Giuliano si rifiuta di partire per il servizio di leva minacciando il suicidio; in una delle scene finali un grottesco colonnello, interpretato dallo stesso Salce, ordinerà un attacco durante una esercitazione vantandosi della potenza del fuoco delle armi a disposizione delle sue truppe (“nemmeno una mosca sopravviverebbe”), ma non si accorgerà della coppia di innamorati nascosta sotto un obiettivo del fuoco e che fuggirà illesa dopo l’esplosione di diverse bombe; tra le musiche del film (di Ennio Morricone) viene inserita anche la canzone di un esordiente Fabrizio De André, cantata da Tenco, *La ballata dell’eroe*.

Era partito per fare la guerra,
per dare il suo sangue alla sua terra.
Gli aveva dato le mostrine e le stelle
e il consiglio di vendere cara la pelle.

cattolici. non so dove andremo a finire mettendoci al di sopra della legge e della morale comune”. Il testo fu pubblicato da vari quotidiani il 19 novembre 1961; cfr. Crainz, *Storia del miracolo italiano* cit., p. 160.

¹⁴¹ Proprio nel 1962 uscì in Italia il film *La cuccagna*, diretto da Luciano Salce, che racconta la storia di Rossella (Donatella Turri) e Giuliano (il cantautore Luigi Tenco, nel suo primo e unico ruolo d’attore). Giuliano è il primo obiettore di coscienza del cinema italiano: riceve la cartolina precetto ma non vuole presentarsi perché il servizio militare è contrario alle sue idee. La censura autorizzò il film, vietandolo però ai minori di 14 anni. Non ho trovato studi specifici sul film, oggi “di culto” soprattutto per gli appassionati di Tenco; mi limito a rinviare alle note e alla bibliografia presentata da Alessandro Casellato, *Suicidio di un cantautore* (Sanremo, 27 gennaio 1967), in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di Sergio Luzzatto e Gabriele Pedullà, III, *Dal Romanticismo a oggi*, a cura di Domenico Scarpa, Einaudi, Torino 2012, pp. 902-905.

Ma quando gli dissero di andare avanti
troppo lontano si spinse a cercare la verità.

Ora che è morto la patria si gloria
d'un altro eroe alla mermoria.
Ma lei che lo amava aspettava il ritorno
d'un soldato vivo; d'un eroe morto che ne farà,
se accanto nel letto l'è rimasta la gloria
d'una medaglia alla memoria.



Luigi Tenco e Donatella Turri in una scena del film *La cuccagna*

Fonte: <http://luigi-tenco.tripod.com/cinema.htm>

È la prima volta che nella filmografia italiana viene toccato apertamente il tema dell'obiezione di coscienza al servizio militare.

Il film, a metà tra il neo-realismo e la commedia all'italiana, con scene grottesche e altre tragiche, venne vietato ai minori di 14 anni, nonostante non contenesse scene di violenza o di sesso. Dopo la programmazione nelle sale cinematografiche, fu poi quasi dimenticato, fino alla riscoperta recente: *La cuccagna* fu proiettato in una retrospettiva alla Mostra del Cinema di Venezia del 2008 ed è oggi disponibile in DVD.

3.2.3 Gli obiettori cattolici degli anni Sessanta

Il primo obiettore non testimone di Geova degli anni Sessanta fu Gianfranco Ciabatti (Ponsacco, Pisa 1936-Firenze, 1994), un giovane laureato in giurisprudenza. Obiettò nel maggio del 1962, anche se non presentò motivazioni religiose per il suo gesto può forse essere individuato come il primo obiettore cattolico (la sua appartenenza religiosa e politica non è chiara: sappiamo che prima dell'obiezione fu tra i collaboratori di Danilo Dolci¹⁴² e che negli anni Sessanta e Settanta fu tra i fondatori di due riviste marxiste¹⁴³). Dopo aver scontato sei mesi di carcere per la prima obiezione, Ciabatti concluse il servizio militare.

Pochi mesi dopo si compì il rifiuto del servizio militare di Giuseppe Gozzini, il primo obiettore dichiaratamente cattolico a compiere tale scelta in Italia. Fu così che il tema dell'obiezione di coscienza entrò con forza nel mondo cattolico. Era l'11 novembre 1962, Gozzini si era presentato al C.A.R. di Pistoia, secondo chiamata, e là si era rifiutato di indossare la divisa poiché motivi di natura religiosa e morale gli impedivano di obbedire agli ordini.

Giuseppe Gozzini (Cinisello Balsamo 1936-2010), figlio di un operaio della Breda, era un giovane brillante che aveva studiato in un collegio diocesano fino ai 14 anni (era infatti destinato alla carriera di prete), per poi frequentare per un breve periodo il liceo Parini di Milano e, infine, conseguire la maturità da privatista. In questo modo poté accedere all'università per laurearsi in giurisprudenza nel 1961. Fu durante gli anni universitari che iniziò a partecipare alle iniziative della *Corsia dei Servi*, fondata dai sacerdoti cattolici David Maria Turoldo e Camillo De Piaz. Alla *Corsia* Gozzini ebbe l'opportunità anche di conoscere e di discutere con don Primo Mazzolari e di entrare in contatto con il già menzionato Movimento Internazionale per la Riconciliazione (cfr. *supra* par. 1). Gozzini entrò in contatto anche con i War Resisters International, partecipò ai campi del Servizio Civile Internazionale (dove conobbe, tra gli altri, Danilo Dolci) e fece un viaggio a Bruxelles per incontrare Jean van Lierde, un obiettore cattolico belga (il suo gesto si compì nel 1949 e le punizioni e i processi durarono fino al 1956, con molti mesi di carcere e alcuni mesi di "servizio alternativo" in miniera). Giunto il momento di prestare il servizio militare Gozzini riuscì a farsi inviare nel Corpo dei Vigili del Fuoco, nel quale restò però solo alcune settimane: a causa di alcuni problemi fisici

¹⁴² <http://lists.peacelink.it/news/msg06074.html> (data ultima consultazione: 10.10.2014).

¹⁴³ Le due riviste erano: *Nuovo impegno* e *La contraddizione*.

rilevati durante le visite mediche il giovane venne valutato non idoneo a quel corpo scelto e venne quindi mandato al C.A.R. di Pistoia, dove cominciò la sua vicenda di obiettore.



Giuseppe Gozzini in tribunale

(Fonte: <http://www.comune.cinisello-balsamo.mi.it/pietre/spip.php?article633>)

Come già era successo a Pietro Pinna, anche Gozzini trovò l'appoggio di un vasto gruppo di intellettuali e uomini politici. La novità è che questi appoggi provenivano da una sfera culturale diversa da quella dei gruppi di sostegno degli obiettori degli anni Cinquanta. Il primo a prendere le difese del giovane fu il sindaco di Firenze Giorgio La Pira, seguito da due preti cattolici: il padre scolopio Ernesto Balducci che venne a sua volta denunciato per un articolo comparso su *La Nazione* e condannato a 8 mesi di reclusione (15 ottobre 1963), sentenza confermata in Cassazione (giugno 1964); il parroco cattolico don Lorenzo Milani, che in difesa del giovane Gozzini scrisse l'opuscolo *L'obbedienza non è una virtù*. Come già era successo per il caso Pinna, anche per il caso Gozzini la diffusione del dibattito sull'obiezione fu possibile grazie alla presenza di un movimento di sostegno e solidarietà agli obiettori che costrinse alcuni gruppi cattolici più progressisti a portare un minimo di attenzione al problema militare sotto l'aspetto della critica più integrale e riuscirono a prolungare fino almeno al 1966 le discussioni sull'obiezione di coscienza nel mondo cattolico.

L'11 gennaio 1963 Gozzini fu condannato a sei mesi di reclusione. Al processo avevano testimoniato a suo favore La Pira, Balducci e don Milani.

Pochi mesi dopo un secondo obiettore cattolico era entrato sulla scena. Si trattava di Fabrizio Fabbrini che, dieci giorni prima della fine del servizio militare (6 dicembre

1965), rifiutò la divisa. La sua scelta di obiettare solo dopo aver compiuto quasi per intero la leva militare voleva dimostrare all'opinione pubblica come il gesto degli obiettori non fosse dettato da vigliaccheria né il loro fosse un tentativo di evitare di servire lo Stato, bensì fosse un gesto di alto valore morale dettato dal senso di responsabilità verso la propria specie. Fin dall'inizio della leva, comunque, Fabbrini era in contatto con Capitini, Pinna e altri sostenitori dell'obiezione di coscienza. Fabbrini, infatti, si riteneva un "obiettore in divisa". Discutendo con Capitini sull'organizzazione di un dibattito pubblico sull'obiezione di coscienza, Fabbrini – prima di obiettare – scrive:

io sarei del parere (l'ho detto anche a Pinna) di far parlare anche un fascista, contrario all'ob. di consc. (ottimo se generale o cappellano militare). Anch'io avrei grande desiderio di intervenire (in divisa militare!); ma sono ai vostri ordini. Non sarebbe interessante far parlare contro l'esercito un soldato come me? Che se l'esercito è diviso in se stesso, come si reggerà?

Non temere per le conseguenze che ne avrei. Esistono molti modi di fare l'obiezione di coscienza, non ti pare? Che la portata non solo morale ma anche sociale di una simile battaglia non mi sfugge¹⁴⁴.

Capitini non gli avrebbe permesso di intervenire come "obiettore in divisa". Compiuto il rifiuto nel dicembre del 1965, Fabbrini avrebbe avuto una punizione esemplare per il suo gesto: nel febbraio 1966 venne condannato a un anno e otto mesi di carcere (che scontò solo in parte grazie a un indulto), compromettendo in questo modo la sua carriera universitaria (all'epoca del rifiuto era infatti assistente presso la cattedra di diritto romano all'Università di Roma).

La Chiesa cattolica, che per tutti gli anni Cinquanta aveva marcato posizioni di netta opposizione all'obiezione di coscienza al servizio militare nel timore che esso avrebbe potuto minare il concetto di autorità sul quale buona parte della sua dottrina si fonda, assunse, a metà degli anni Sessanta, un nuovo atteggiamento riguardo al problema. A spingere verso questo cambiamento c'erano state, da un lato, le posizioni pubbliche prese da diversi intellettuali e sacerdoti cattolici (oltre alle obiezioni di Gozzini

¹⁴⁴ La lettera non è datata, però è sicuramente stata scritta prima del dicembre 1965. Cfr. Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini, Corrispondenze, Fabbrini Fabrizio, b. 849, f. 1.

e Fabbrini), dall'altro lato l'apertura della Chiesa verso il mondo contemporaneo che si era svolta nel contesto del Concilio Vaticano II. Fu proprio in quest'ultima sede che la Chiesa si esprime esplicitamente sul problema dell'obiezione di coscienza al servizio militare, distaccandosi in buona parte dalla posizione presa dieci anni prima da Pio XII. In uno dei documenti del Concilio, dedicato al tema della guerra si può leggere:

Esistono, in materia di guerra, varie convenzioni internazionali, che un gran numero di nazioni ha sottoscritto per rendere meno inumane le azioni militari e le loro conseguenze. Tali sono le convenzioni relative alla sorte dei militari feriti o prigionieri e molti impegni del genere. Tutte queste convenzioni dovranno essere osservate; anzi le pubbliche autorità e gli esperti in materia dovranno fare ogni sforzo, per quanto è loro possibile, affinché siano perfezionate, in modo da renderle capaci di porre un freno più adatto ed efficace alle atrocità della guerra. Sembra inoltre conforme ad equità che le leggi provvedano umanamente al caso di coloro che, per motivi di coscienza, ricusano l'uso delle armi, mentre tuttavia accettano qualche altra forma di servizio della comunità umana¹⁴⁵.

Si trattava di un cambiamento radicale che portava nuova linfa alla battaglia per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza. Bisogna ricordare che ormai iniziavano a venir approvate leggi su tale diritto, anche in paesi cattolici vicini come, per esempio, la Francia (1963).

In totale, negli anni Sessanta in Italia si ebbero circa 250 obiezioni di coscienza, più della metà portati avanti da testimoni di Geova, ma iniziava ad aumentare anche il numero dei nonviolenti, dei cattolici e degli anarchici.

3.3 L'ultima ondata di obiezioni. Il '68 e le obiezioni collettive: la teoria è pratica

I casi di obiezioni di coscienza fino a qua analizzati si caratterizzano tutti per essere la scelta di un singolo che, seppur spesso (soprattutto negli anni Sessanta) poteva contare su una rete di appoggi e aiuti, compiva un gesto isolato, individuale, che raramente

¹⁴⁵ Il testo è tratto dal par. 79 (intitolato: *Il dovere di mitigare l'umanità della guerra*), in Paolo Vescovo, Servo dei Servi di Dio, Unitamente ai Padri del Sacro Concilio, *Gaudium et Spes. Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (I)*, 7 dicembre 1965, completamente online alla pagina http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html (data ultima consultazione: 09.01.2011).

coinvolgeva direttamente altre persone¹⁴⁶ o che metteva in moto più ampie forme di protesta al di fuori del rifiuto in sé.

A partire dal '68, invece, con l'arrivo dei primi movimenti giovanili, cambiarono sia i motivi che i modi di obiettare. Le obiezioni si trasformarono spesso in azioni collettive: prevedevano cioè l'obiezione di un gruppo di 6 o 7 giovani che si rifiutavano tutti nello stesso momento (spesso nella stessa caserma). Le motivazioni delle obiezioni si muovono su due canali paralleli: da un lato ci sono motivazioni politiche legate alla protesta contro il sistema capitalistico o contro uno Stato sentito come troppo autoritario; dall'altro lato continuano le proteste dei cattolici pacifisti supportate da un sempre più esteso gruppo. Nel 1968, infatti, c'era stata, in provincia di Bergamo, la prima Marcia dichiaratamente cattolica in favore dell'obiezione di coscienza¹⁴⁷. Nel 1969, infine, si costituì la "Lega per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza" che, oltre all'appoggio di diversi gruppi pacifisti e nonviolenti, poteva contare sull'appoggio anche di organismi religiosi come le Acli (Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani) e di rappresentanti politici dei partiti di sinistra e di centro.

Il caso più eclatante di obiezione collettiva fu decisamente quello della Val del Belice in Sicilia, territorio che aveva riportato ingenti danni a causa di un terremoto nel gennaio del 1968. L'anno seguente, per protestare nei confronti dello Stato che non si era impegnato nella ricostruzione, centinaia di giovani della zona chiamati alla leva si rifiutano di presentarsi in caserma. Il caso fece scalpore e, probabilmente sotto la pressione dell'opinione pubblica, il Parlamento emanò una legge (legge 30 novembre 1970, n. 953) che prevedeva che i giovani iscritti alle leve nei comuni della Val del Belice fossero ammessi, se ne avessero fatto richiesta, al rinvio del servizio militare di leva e fossero impiegati in un servizio civile che durasse lo stesso tempo del servizio militare e che fosse orientato alla ricostruzione della Valle¹⁴⁸.

A cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta il numero degli obiettori crebbe notevolmente fino a diventare un problema pratico per l'amministrazione della giustizia (si calcoli che poco prima dell'approvazione della legge 772 del 1972 sulle "Norme in

¹⁴⁶ Può essere in parte una eccezione quella di Pietro Ferrua che, come si è visto, aveva inizialmente tentato di coinvolgere altre reclute nel rifiuto, senza però riuscirci.

¹⁴⁷ La Marcia di 23km fu organizzata dal movimento Pax Christi il 31 dicembre 1968 a Sotto Il Monte (Bergamo). Cfr. <http://www.paxchristi.it/?p=331> (data ultima consultazione: 10.10.2014).

¹⁴⁸ Rodolfo Venditti, *Dovere costituzionale di difesa e servizio civile dell'obiettore di coscienza. (Sent. 146/1985 della Corte Costituzionale)*, in AA.VV., *Obiezione di coscienza al servizio militare. Profili giuridici e prospettive legislative*, CEDAM, Padova 1989, pp. 9-28; riguardo alla legge sulla Val di Belice v. in particolare pp.22-23.

materia di obiezione di coscienza”, il numero di obiettori detenuti nelle carceri italiane raggiungeva quasi i 200 giovani, per metà obiettori per ragioni politiche e l'altra metà testimoni di Geova). L'approvazione di una legge in materia non poteva più essere rimandata.

Capitolo 4

“L’Italia ripudia la guerra”?

Pace, guerra e obiezione: società, politica e giurisprudenza

In questo capitolo si cercherà di ricostruire brevemente la cornice all’interno della quale si sviluppò la questione dell’obiezione di coscienza al servizio militare in Italia. Tale cornice verrà studiata su due livelli, talvolta distinti, più spesso sovrapposti: da un lato, la società italiana del dopoguerra e quindi il contesto sociale e culturale all’interno del quale il dibattito si inserì, dall’altro lato, il contesto giuridico e legislativo. Il capitolo sarà anch’esso costruito in due sezioni: nella prima parte ci si concentrerà sul dibattito pubblico attorno all’esercito e sulla costituzione così come si sviluppò in alcuni ambiti della società civile (una rivista in particolare sarà utilizzata come case study seguito per un certo periodo e per diverse tematiche); nella seconda sezione si ricostruirà, invece, il lungo percorso giuridico che ha portato all’approvazione di una legge sull’obiezione di coscienza in Italia.

4.1 Come si cambia una società? Il ruolo delle minoranze: discussioni su guerra e costituzione

4.1.1 Guerra, esercito e spese militari su una rivista della “terza forza” (“Il Ponte”, 1949-1955)

Come si è potuto vedere seguendo le vicende degli obiettori italiani del Novecento, la seconda guerra mondiale ebbe un ruolo propulsore nella diffusione del dibattito, fino ad allora estremamente limitato, sull’obbligo di servire nell’esercito e sul ruolo dell’esercito all’interno della politica dello Stato. L’esperienza della dittatura prima, della guerra poi e della Resistenza infine, avrebbe condizionato e caricato di significati e motivazioni nuovi l’intera discussione.

In Italia, una delle sfide principali delle forze antifasciste di fronte alla ricostruzione del dopoguerra era stata quella di rendere il 1945 un anno di cesura e, quindi, di affrontare ed eliminare le possibili continuità (sul piano politico, istituzionale e culturale) dei regimi fascisti in seno ai nuovi regimi democratici. “Porsi dopo il

fascismo” doveva essere, nelle proposte degli intellettuali antifascisti degli anni Cinquanta, un atto di coscienza foriero di mentalità e metodi politici e sociali radicalmente diversi da quelli usati dal fascismo e capaci di creare uno “Stato nuovo”, uno Stato che trovava nella convivenza e nella collaborazione internazionale le sue fondamenta e nella libertà di coscienza e nel diritto di resistenza dei suoi cittadini i mattoni con cui costruire la società. L’esperienza della dittatura e della guerra, inoltre, avrebbero dovuto funzionare come deterrente e come spinta propulsiva per costruire una nuova mentalità improntata alla creazione della pace e contraria a ogni forma di militarismo: bisognava quindi partire dalla decostruzione delle teorie e delle culture che avevano portato alla guerra, prima tra tutte l’idea che *si vis pacem para bellum*.

Questo dibattito teorico sulla questione della guerra e della pace si svolse principalmente all’interno delle classi intellettuali legate all’antifascismo, in particolare il gruppo azionista e “post-azionista”, che trovavano nella pubblicazione di riviste uno dei modi più efficaci di impegno. Uno dei luoghi privilegiati di questa discussione furono le pagine della rivista “Il Ponte”, che può servire da esempio in questa sede per capire quale fosse il contesto all’interno del quale si muovevano gli obiettori. “Il Ponte” era nata a Firenze nel 1945, in seno a un gruppo legato al Partito d’Azione, per particolare impulso del giurista e quindi costituente Piero Calamandrei, che diresse la rivista sino al 1956, anno della sua morte. Era quindi una rivista di nicchia, scritta e letta da una élite, ma nella quale si possono ritrovare molti dei temi caldi dell’epoca. “Il Ponte” si occupava di storia, letteratura e politica e in quelle prime annate era impegnata nelle battaglie per la costituente, per la Repubblica, per l’indipendenza della magistratura e, infine, contro l’ingresso dell’Italia nel Patto Atlantico¹. Nel gennaio 1949, la rivista si apriva con un editoriale firmato “Il Ponte” (da attribuire a Calamandrei) intitolato *La pace si difende dal didentro*².

¹ Per una storia della rivista nei suoi primi anni di vita e della direzione Calamandrei, cfr. Luca Polese Remaggi, *Il ponte di Calamandrei, 1945-1956*, Olschki, Firenze 2001; cfr. anche l’antologia *Oltre la guerra fredda: l’Italia del “Ponte” (1948-1953)*, a cura di Mimmo Franzinelli, Laterza, Roma-Bari 2010; Mario Isnenghi, *Dalla Resistenza alla desistenza: l’Italia del “Ponte” (1945-1947)*, Laterza, Roma-Bari 2007. Sulla nascita della rivista, cfr. anche il ricordo di Vittore Branca, *Rinnovamento culturale: “Il Ponte”*, in Id., *Ponte Santa Trinita. Per amore di libertà, per amore di verità*, Marsilio, Venezia 1987, pp. 45-61, che data al giugno 1946 il definitivo passaggio della rivista nell’area azionista-radical-socialista, sancito anche dal cambio di editore (da Le Monnier alla Nuova Italia di Tristano Codignola).

² Sugli editoriali a firma “Il Ponte” scritti da Calamandrei cfr. Marcello Rossi, *“Il Ponte” di Calamandrei*, in *Piero Calamandrei tra letteratura diritto e politica*, Vallecchi, Firenze 1989, p. 71

Tutti voglion la pace, e per questo preparano la guerra. La sciagurata menzogna che cento volte ha insanguinato il mondo, il pretesto ipocrita di tutti i conquistatori, è ancora su tutte le bocche: *si vis pacem, para bellum*. Cento volte l'esperienza dimostrò che preparare la guerra già vuol dire fare la guerra: eppure tutti, di qua e di là, continuano a prepararla, illudendosi così (o figurando) di salvare la pace. Tutti continuano a giurare che chi vuole la guerra è «quell'altro»: quell'altro, il traditore, il maledetto, il dannato. Gli uni e gli altri sono talmente innamorati della pace, che alla fine si sbraneranno per gelosia³.

La critica di Calamandrei era rivolta contro il continuo incremento degli arsenali, quelli delle superpotenze e quello italiano (malgrado le limitazioni imposte dal trattato di pace del 1947, nel mutato quadro delle relazioni internazionali era già in discussione l'incremento delle spese militari in vista dell'ingresso nel Patto Atlantico), che invece di diminuire il numero di effettivi e di armi a partire dal 1945, sembrava lo aumentasse smisuratamente. La questione dell'esercito (formato da chi, quanto consistente e se su base volontaria o per coscrizione) erano elementi centrali nel dibattito ben prima che si iniziasse a discutere del diritto di obiezione di coscienza e, per certi versi, ne furono all'origine. Il contesto dell'inizio della guerra fredda e del ruolo che l'Italia vi avrebbe dovuto giocare erano la cornice principale al dibattito. Il giurista e ormai pubblicista fiorentino, e con lui probabilmente buona parte dei collaboratori de "Il Ponte", partiva proprio da questa questione e spiegava quanto essa fosse centrale dato che non era possibile schierarsi su una posizione neutralista nella guerra fredda, perché – sosteneva Calamandrei –, sarebbe stato un controsenso: in tempo di pace non si può essere neutrali, la neutralità esiste solo rispetto a una guerra esterna e lontana, se invece la guerra è dappertutto, come lo è la guerra fredda, il neutralismo è irrealistico.

E poi che vuol dire neutralità? Neutrali si può rimanere nelle guerre che sono fuori di noi; ma oggi, anche se vorremmo rimanere neutrali nella guerra che scoppierà di fuori, la guerra ce la troveremo in casa, dentro di noi⁴.

Calamandrei, che seppur antifascista fin dall'inizio non partecipò mai attivamente alla Resistenza⁵, era prima di tutto un giurista che credeva che le istituzioni fossero la

³ *La pace si difende dal dentro*, "Il Ponte", V, 1, gennaio 1949, pp. 1-3.

⁴ *Ivi*, p. 2.

base della convivenza civile. Proprio per questo prendeva una posizione ben chiara sulla questione dell'esercito e dello Stato italiano del secondo dopoguerra: era a favore della creazione di un'Europa politicamente e militarmente unita (cioè con un esercito sovranazionale europeo composto da cittadini in armi, quindi con la leva obbligatoria), in grado di porsi come forza di pace e di mediazione tra Usa e Urss⁶. Per questo motivo si schierò, in un altro editoriale del "Il Ponte", in modo deciso contro il Patto Atlantico: solo la creazione di una terza superpotenza che avesse agito da ago della bilancia avrebbe potuto garantire un futuro di pace⁷.

Man mano che il sistema bipolare si stabilizzava, Calamandrei e "Il Ponte" tornavano sulla questione militare europea con sempre maggior disincanto. Nel 1950 vengono pubblicati due articoli sul tema, uno in aprile e l'altro in agosto. Tra le due date, c'era stato lo scoppio della guerra di Corea e perciò le differenze di interpretazione cambiano visibilmente. Il primo articolo⁸, sempre firmato "Il Ponte" ma sempre da attribuire alla penna di Calamandrei, manifestava ancora una certa speranza di evitare lo scoppio di uno scontro aperto tra USA e URSS con la creazione di un'Europa in grado di mediare tra le due potenze⁹. Il secondo articolo¹⁰, pubblicato quando la guerra di Corea era in corso e firmato Enzo Enriques Agnoletti, dimostrava invece una differenza di

⁵ Non è questa la sede per seguire le note polemiche intorno alla collaborazione di Calamandrei alla stesura del Codice di Procedura Civile fascista e alla sua mancata diretta partecipazione alla Resistenza, essendosi allontanato da Firenze dopo l'8 settembre 1943 per nascondersi a Colcello (Umbria) e quindi guadagnare Roma dopo la liberazione della capitale. Si vedano ora i saggi che accompagnano i volumi delle opere pubblicati dall'editore Laterza, in particolare Piero Calamandrei, *Uomini e città della Resistenza: discorsi, scritti ed epigrafi*, a cura di Sergio Luzzatto, Laterza, Roma-Bari 2006 e Piero e Franco Calamandrei, *Una famiglia in guerra: lettere e scritti (1939-1956)*, a cura di Alessandro Casellato, Laterza, Roma-Bari 2008. Nell'ambito degli studi di storia del diritto, sono da segnalare alcuni lavori dedicati a Calamandrei e alla sua collaborazione per il CPC fascista da Franco Cipriani, di cui ricorderemo per esempio *La consulenza tecnica e i doni natalizi di Piero Calamandrei*, "Il giusto processo civile. Rivista quadrimestrale", 2, 2009, pp. 143 ss.

⁶ "Se l'Europa vuol diventare veramente una forza in difesa della pace, non basta che sia una forza militare, non basta che diventi una unità politica, ma è necessario che riesca ad offrire a queste due grandi esigenze umane che si fronteggiano, un terreno di incontro e di pacificazione, una soluzione originale della questione sociale che le plachi entrambe e le riconcili", *La pace si difende dal didentro* cit., p. 3.

⁷ In una lunga lettera, Calamandrei (che in quel periodo era deputato alla Camera e che votò contro l'adesione dell'Italia del Patto) spiegava i motivi di questa presa di posizione: "Io per mio conto sono contrario in questo momento a qualsiasi scelta, e non sono favorevole al patto atlantico proprio perché esso forza l'Italia a questa scelta preventiva, che io ritengo pericolosa e non necessaria in questo momento.

[...] Diventare alleato militare di uno dei due blocchi in conflitto significa assumere fin da ora la posizione di nemico potenziale dell'altro blocco. [...] All'Italia questo patto non solo non dà la garanzia di allontanare dal nostro territorio la catastrofe della guerra, ma dà anzi ad essa la certezza della immediata invasione anche se il conflitto sarà provocato da urti extraeuropei", in Piero Calamandrei, *Ragioni di un no*, "Il Ponte", V, 4, aprile 1949, pp. 451-454.

⁸ *Appello all'unità europea*, anno VI – n. 4 aprile 1950, pp. 337-339.

⁹ "In quest'ora decisiva, l'ultima speranza di pace e di distensione mondiale è negli Stati Uniti d'Europa. Chi si pone contro questa speranza è al servizio di vecchi incorreggibili nazionalismi e di nuovi imperialismo che considerano l'Europa come una vile pedina del loro giuoco mondiale", *ibidem*, p. 338.

¹⁰ Enzo Enriques Agnoletti, *Patto atlantico e difesa militare*, "Il Ponte", VI, 8, agosto 1950, pp. 849-854.

prospettiva: non più speranza in un'Europa di pace, ma una critica al Patto Atlantico per non essere stato in grado di creare un vero fronte di difesa. Leggendo di fila i numeri della rivista durante l'anno 1950 si può cogliere l'espressione di un chiaro sentimento: la guerra di Corea ha distrutto tutte le speranze di pace e di possibilità per l'Europa unita e attesta che il Patto Atlantico non è riuscito nel suo intento di creare una organizzazione militare comune, dal momento che è evidente il ruolo egemonico degli Usa¹¹. La guerra di Corea è di certo l'evento che più ha influito nel cambio di prospettiva e ha aperto la strada a un disincanto accentuato: la preparazione alla guerra sembrava allora inevitabile in Italia e anche nell'eventualità che il conflitto non fosse scoppiato, si sottolineava che intanto lo stato di allerta avrebbe impedito alla democrazia di svilupparsi. Ancora Calamandrei:

Chi ha detto che la guerra è scomoda? La guerra (quando ancora non è cominciata) è piuttosto comoda: permette di consolidare i privilegi, di chiudere la bocca alla miseria, e di sopprimere la libertà; e tutto (si capisce) per salvare la patria¹².

L'amara considerazione di Calamandrei è dunque un'accusa: lo stato di guerra permanente e il riarmo del paese hanno prima di tutto la funzione di mantenere sotto controllo la comunità nazionale, attraverso la limitazione delle libertà, delle rivendicazioni e delle dinamiche sociali che dovrebbero esserci in una democrazia in tempo di pace. Ecco che si inizia a discutere di libertà individuali, di diritto alla vita e di libera scelta, altrettanti temi in gioco anche nella discussione che si stava aprendo attorno alla questione del diritto di obiezione di coscienza e ai primi casi di obiezione (Pinna, Santi, Ferrua e Barbanti), come se la guerra di Corea avesse dato l'avvio agli obiettori.

Rimandando al prossimo capitolo per una puntuale comparazione con il caso tedesco, rileviamo qui la particolare attenzione che la direzione e la redazione del "Ponte" prestano alle vicende tedesche. Nel maggio del 1949 viene pubblicato un saggio di Ernesto (Ernst) Heinitz, professore universitario di diritto penale che si era stabilito in Italia nel 1933 per rimanerci fino al 1949 (prima della guerra per un periodo era stato

¹¹ "Il Patto Atlantico aveva anche un altro aspetto: quello di porre le basi per una organizzazione militare comune. Anche su questo punto il bilancio, fino ad oggi, per quanto concerne l'Europa continentale, è presto fatto: zero. Zero perché le scarse armi finora arrivate non hanno che un'importanza decorativa, e zero perché la politica che sta dietro l'invio di armi non è stata capace di infondere negli stati europei continentali quel minimo di speranza nell'avvenire e di coesione morale senza le quali non esiste resistenza militare", *ibidem*, p. 851.

¹² *La guerra (finché non c'è) è comoda*, "Il Ponte", VII, 1, gennaio 1951, pp. 1-3 (cit. p. 3).

assistente universitario di Calamandrei), quando tornò in Germania. “Il Ponte” pubblica proprio il resoconto del suo rientro in patria¹³. Un passo attira l’attenzione, soprattutto dopo aver parlato degli obiettori del dopoguerra, delle loro scelte e delle loro idee:

Particolarmente interessante è questo fenomeno degli studenti. Essi non credono nella democrazia a tipo occidentale, che considerano «überlebt», superata; ma tanto meno vorrebbero un nuovo stato totalitario o una «democrazia popolare». La fede religiosa è viva e operativa soltanto in pochi; essi sono profondamente scettici, senza la forza di creare un mondo nuovo in luogo di quello crollato. Questa è una delle ragioni per cui l’attività dei partiti politici ha qualcosa di artificiale; la gran massa non solamente della popolazione, ma anche di quelli che domani dovrebbero formare l’avanguardia, creatori di una nuova Germania, non si occupa affatto di politica o, almeno, non è interessata nell’attività dei partiti politici¹⁴.

Heinitz presenta così la teoria di “generazione scettica” otto anni prima della pubblicazione del libro del sociologo Helmut Schelsky che avrebbe reso celebre questa definizione¹⁵. In questo brano si sottolinea il distacco tra la generazione dei giovani (che lui chiama “studenti” e che possiamo immaginare avere tra i 18 e i 25 anni nel 1949, cresciuti durante la guerra ma in genere troppo giovani per avervi partecipato direttamente) e i partiti politici che non sono stati in grado (o forse non sono interessati) a coinvolgere i giovani (ma anche il resto della popolazione) nella ricostruzione morale e politica del Paese. Si tratta di una tesi che ha avuto diversa fortuna¹⁶ ma che alla luce di un lavoro di ricerca come questo sui giovani obiettori degli anni ’50 e ’60 non sembra particolarmente corretta, mentre può essere in buona parte contestata sulla base dei dati raccolti sia per quanto riguarda l’Italia che per la Germania occidentale. E non tanto per

¹³ Ernesto Heinitz, *Ritorno in Germania*, “Il Ponte”, V, 5, maggio 1949, pp. 583-586. Non ho trovato molte notizie sulla pur interessante figura di Heinitz (1902-1998). Stabilitosi a Firenze nel 1934, oltre a lavorare alla facoltà di giurisprudenza, scrisse un metodo per imparare il tedesco, pubblicato dall’editore Nerbini (1941); dopo la guerra, nel 1952 si stabilì a Berlino Ovest, dove fu professore ordinario di procedura penale, diritto processuale e diritto del lavoro presso la Freie Universität e ricoprì importanti cariche accademiche (tra le altre cose fu decano dal 1961 al 1963). Oltre ai cataloghi delle biblioteche nazionali italiana (Firenze) e tedesca, cfr. il ricordo pubblicato sul sito della Freie Universität (<http://userpage.fu-berlin.de/~fupresse/FUN/1998/6-98/13.htm>, consultato il 30.4.2014).

¹⁴ Heinitz, *Ritorno in Germania* cit., pp. 585-586.

¹⁵ Mi riferisco in particolare alla famosa definizione del sociologo Helmut Schelsky (Helmut Schelsky, *Die skeptische Generation: eine Soziologie der deutschen Jugend*, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1957) di “generazione scettica”, caratterizzata dal rifiuto di ogni ideologia mobilitante e totalitaria (di destra come di sinistra) e da una posizione critica ma in maniera impolitica.

¹⁶ Cfr. Franz-Werner Kersting, *Helmut Schelskys “Skeptische Generation” von 1957*, in *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, Jahrgang 50 (2002), Heft 3, pp. 465-495 (il pdf della rivista è consultabile alla pagina: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/2002_3.pdf, data ultima consultazione 19.5.2014).

il fatto che fu proprio questa “generazione scettica” a ricostruire il proprio paese nel dopoguerra, quanto piuttosto per il fatto che furono alcuni rappresentanti di questa generazione a farsi promotori di idee e teorie pacifiste, così come di dibattiti e discussioni sulla questione della libera scelta di forte carica innovativa, spesso al di fuori di partiti e gruppi politici. Quello che Heinitz non sembra cogliere è la profonda trasformazione culturale in atto e il mutamento delle forme e delle pratiche del fare politica rispetto agli schemi delle esperienze liberali di prima della guerra.

Tra i collaboratori del “Ponte” più attenti alla “questione tedesca” c’è Enzo Enriques Agnoletti, che vi interviene più volta, cominciando con un lungo articolo intitolato *Il riarmo della Germania*¹⁷.

Il riarmo della Germania occidentale è ora al centro della politica di tutti gli stati occidentali e sarà esso a determinare in certi casi le relazioni fra questi vari stati, l’unità o la disunione dell’Europa¹⁸.

La possibilità di riarmare la Germania fu, come vedremo nel prossimo capitolo, discussa a lungo a diversi livelli, e i riflessi di questi dibattiti si trovano proprio nelle riviste coeve. Enriques Agnoletti, per esempio, riporta fin da subito la percezione secondo la quale la questione del riarmo tedesco sia centrale per lo sviluppo della Comunità europea: esso nasconde al suo interno, infatti, la questione del tipo di relazione che i paesi europei si incamminavano a intrattenere con gli Stati Uniti:

L’Europa, forse contro sua voglia, ha trovato una sua politica unitaria verso la Russia, deve trovarla anche verso l’America e una politica vuol dire coscienza di interessi non sempre coincidenti e volontà di farli prendere in considerazione, sia pur nell’ambito di quella che si vuole chiamare una «scelta occidentale». Se l’Inghilterra preferisce, forse a ragione, fare per suo conto una sua politica verso l’America, il resto dell’Europa che

¹⁷ Enzo Enriques Agnoletti, *Il riarmo della Germania*, “Il Ponte”, VI, 12, dicembre 1950, pp. 1473-1484. Enzo Enriques Agnoletti (1909-1986) è stato uno dei protagonisti della Resistenza fiorentina, nelle file del Partito d’Azione, e dopo la guerra fu una figura di spicco dell’area della “terza forza”; dopo la morte di Calamandrei, riprese la direzione del “Ponte”, che a sua volta mantenne sino alla morte. Il suo impegno pacifista si dispiegò in particolare in occasione della guerra del Vietnam. Si veda ora il recente numero monografico della “sua” rivista: *Enzo Enriques Agnoletti: l’utopia incompiuta del socialismo*, a cura di Andrea Becherucci e Paolo Mencarelli, “Il Ponte”, a. LXX, n. 1-2. L’archivio di Enriques Agnoletti è depositato presso gli Archivi Storici dell’Unione Europea, cfr. le descrizioni online agli indirizzi: <http://archives.eui.eu/en/fonds/104542?item=EEA> e <http://archives.eui.eu/en/fonds/101467?item=EEA/DOC> (data ultima consultazione: 10.5.2014).

¹⁸ Enriques Agnoletti, *Il riarmo della Germania* cit., p. 1475.

fa una sua politica verso la Russia, riarmandosi, deve cercare una politica comune verso l'America, tale da poter diminuire i pericoli del riarmo, pericoli a cui essa è, per ragioni geografiche, più esposta dell'America. Questa politica non può che cominciare con l'unità¹⁹.

Enriques Agnoletti si esprime, quindi, per una "Unità europea" in grado di rivendicare la propria autonomia dagli Stati Uniti: solo così, seppur riarmata, essa potrà – spiega – scongiurare una nuova guerra che la vedrebbe di nuovo come campo di battaglia principale.

4.1.2 Scelte individuali e diritti

Alternati a questi articoli di politica internazionale, troviamo sul "Ponte" diversi interventi che si concentrano più precisamente sul problema dell'esercito e del suo carattere antidemocratico. In particolare si discute dell'obiezione di coscienza e del diritto di scegliere, soprattutto dopo l'esperienza della dittatura. A firmare questi articoli è Aldo Capitini, che utilizzerà spesso l'esempio dei giovani obiettori per arrivare a discussioni più profonde sul significato della scelta e della libertà²⁰.

Senza tornare su questioni già affrontate, quel che si intende qui sottolineare è come, a partire dalla fine degli anni Quaranta, in Italia si iniziò a discutere di esercito, di servitù militari, di eventuali nuove guerre, di coscienza individuale e del dovere di servire in un esercito democratico, ma anche di diritto di scelta, prima ancora che di diritto all'obiezione di coscienza. La discussione si gioca principalmente su due livelli: da un lato il livello alto, lo Stato, i rapporti internazionali, lo scontro tra potenze; dall'altro lato l'individuo e la sua scelta. Molti sono gli intellettuali che in questo periodo esprimono la necessità di formare la coscienza individuale rendendo così il singolo in

¹⁹ *Ibidem*, p. 1484.

²⁰ È in particolare il caso di Pietro Pinna – con il quale Capitini porterà avanti per decenni un proficuo sodalizio intellettuale –, a dargli lo spunto da cui partire: "Da sei o sette mesi è popolare in Italia il nome di «obiettore di coscienza», per l'atto compiuto da Pietro Pinna, di rifiuto dell'uccisione militare anche nella sua preparazione, che è l'addestramento alle armi. Condannato dal tribunale militare di Torino il 30 agosto a dieci mesi di prigione con la condizionale per «rifiuto di obbedienza» ed una seconda volta, dal Tribunale militare di Napoli il 5 ottobre ad otto mesi, il Pinna si trova ora nel carcere militare di Sant'Elmo a Napoli, in attesa dell'esito del ricorso al Tribunale militare supremo": Aldo Capitini, *L'obiezione di coscienza*, "Il Ponte", V, 12, dicembre 1949, pp. 1484-88 (la cit. p. 1488). Oltre a Capitini è Crescenzo Guarini a scrivere su questo tema, cfr. in particolare: Crescenzo Guarino, *L'obiezione di coscienza nel mondo*, "Il Ponte", VII, 2, febbraio 1951, pp. 115-127.

grado di comprendere cosa accadeva. In Italia questo “risveglio” era auspicato dagli antifascisti – e tra loro anche da un folto gruppo di pacifisti – fin dall’epoca fascista. Un intellettuale pacifista come Capitini, per esempio (ma le sue parole potrebbero essere state dette da molti altri), ricordando il suo impegno nel diffondere le idee pacifiste e antifasciste durante il regime e all’indomani dell’armistizio, si concentrava sul problema del diritto e, soprattutto, del dovere di scelta di ogni individuo, scelta che diventava inevitabile all’indomani dell’8 settembre 1943 e che doveva rappresentare la vera presa di coscienza del proprio ruolo all’interno dello Stato e della Democrazia. Capitini affermava: “A me, nell’incontro con i giovani, importava che si formassero una coscienza: la decisione violenta o la decisione nonviolenta era secondaria”²¹.

Prima di tutto, quindi, creare una coscienza e solo dopo discutere di non-violenza. Emerge bene, in questa frase, il sentimento di necessità di chiudere completamente col passato e la speranza che la liberazione non si esaurisse semplicemente con la caduta del regime fascista, ma che fosse in grado di costruire una società nuova.

Diversamente da queste speranze e intenzioni, come si è visto, i governi democratici del post-fascismo ripresero molto della tradizione politica, istituzionale e militare dell’Italia liberale, peraltro senza nemmeno operare una netta cesura rispetto al periodo fascista. Ci si era infatti adoperati per garantire una continuità nelle forme e nei significati dello Stato: buona parte del sistema legale e penale venne riconfermato in blocco, le persone alle basi delle istituzioni rimasero pressoché al loro posto (l’epurazione fu assai modesta in tutti i settori)²², vennero accettate nuove servitù militari imposte dai trattati di pace, nei bilanci si contemplarono sempre le spese militari, ecc.

Il tema della “continuità dello stato” tra i regimi del pre-fascismo e del post-fascismo ha acceso diversi dibattiti tra intellettuali e storici di buona parte dell’Europa in tutta la seconda metà del Novecento²³. Di norma la tesi della continuità dello Stato si

²¹ Il brano è riportato in Andrea Maori, *L’obiezione di coscienza al servizio militare: un diritto in profonda evoluzione*, AASC, Perugia 1987, p. 22.

²² C. Pavone, *Alle origini della Repubblica. Scritti su fascismo, antifascismo e continuità dello Stato*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

²³ Per il caso italiano, oltre agli scritti di Pavone citati nella nota precedente, si rimanda all’ampia ricostruzione di Hans Woller, *I conti con il fascismo. L’epurazione in Italia 1943-1948*, il Mulino, Bologna 1997 (ed. or. *Die Abrechnung mit dem Faschismus in Italien, 1943 bis 1948*, Oldenburg, München 1997), che conclude con un bilancio fatto di “molti punti oscuri” e “qualche sprazzo di luce”, un’epurazione che ebbe una partenza drastica per poi ripiegare sempre più ed essere rimossa a partire dal 1948. Per il caso tedesco si vedrà in modo più approfondito nel prossimo capitolo; per il momento si rimanda solo a: Jürgen Kocka, *Kontinuitäten und Wandlungen. Die Zäsur von 1945 in der deutschen Geschichte im Vergleich zu Japan*, in Dietmar Petzina und Ronald Ruprecht (Hrsg), *Wendepunkt 1945? Kontinuität und Neubeginn in Deutschland und Japan nach dem 2. Weltkrieg*, Universitätverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum, 1992, pp. 29-39; Wolfgang Benz, *Zwischen Hitler und Adenauer. Studien zur deutschen Nachkriegsgesellschaft*,

articola su due aspetti costitutivi: la continuità istituzionale, con la restaurazione degli apparati democratici di tipo liberale, e la continuità degli uomini (medici, magistrati, insegnanti, funzionari ecc. compromessi coi regimi rimasero al loro posto), frutto del fallimento dell'epurazione. Un punto che viene solitamente sottovalutato è quello relativo al piano culturale tra prima e dopo la guerra. La dittatura e gli anni di guerra, con tutto quello che avevano lasciato in eredità (lutti, macerie, dipendenza dagli alleati ecc.), avevano causato una rottura profonda rispetto al passato nelle mentalità, sviluppando nuovi immaginari e nuove idee legate ai temi della guerra e della pace, dell'esercito e dello Stato, del diritto di scelta. Si trattò di cambiamenti profondi che per lungo tempo rimasero patrimonio di gruppi ristretti o di singoli individui: in un contesto generale in cui restano comunque valide le considerazioni sulla continuità, non va dimenticata l'esistenza di esperienze minoritarie ma non per questo poco significative, anzi proprio per questo significative. Si tratta di piccoli gruppi e reti di relazione che vale la pena seguire, perché capaci di lasciare una testimonianza e di dare il loro contributo a quel fermento che poi sarebbe esploso alla fine degli anni Sessanta grazie anche al contributo di un contesto che cambiò bruscamente dopo il 1960. Questa prima limitata diffusione ha fatto sì che per lungo tempo si sia sottovalutato il vero significato di questa rottura, ma che da alcuni storici è stata se non altro intuita e accennata. Uno storico come Giovanni De Luna, per esempio, per quanto riconosca che una certa cesura ci sia stata e che le diverse realtà sociali abbiano interagito in modi diversi con la tragica dimensione della guerra totale, propone però un quadro di sostanziale stabilità fino, almeno, alla fine degli anni Cinquanta. Con la seconda guerra mondiale, spiega:

alcuni soggetti sociali accelerarono la loro corsa fino ad assumere i tratti di un marcato protagonismo (così fu per gli operai e per le donne). Altri (i ceti medi ad esempio) quasi rallentarono i propri ritmi vitali, assistendo alla grandiosità degli eventi storici come sprofondati in una stupefatta passività. Ne derivò un quadro di sostanziale stabilità, passato intatto dall'Italia fascista a quella repubblicana e destinato a rimanere tale, in tutte le sue coordinate essenziali da quelle politiche a quelle culturali, almeno fino alla grande rottura

Fischer, Frankfurt 1991; Klaus-Dietmar Henke, *L'epurazione in Germania*, in *La nascita di due repubbliche. Italia e Germania dal 1943 al 1955*, a cura di Hans Woller, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 65-72.

della fine degli anni Cinquanta legata al boom economico e alla industrializzazione accelerata del paese²⁴.

De Luna sottolinea così che dalle esperienze della guerra e della Resistenza (che per i suoi limiti “quantitativi” – coinvolse solo una parte della popolazione – e cronologici – è noto il giudizio per cui i “venti mesi” furono troppi per la loro durezza, ma troppo pochi per produrre una radicale trasformazione) uscì un’Italia mutata solo in alcuni settori e per lo più ancorata al periodo bellico e prebellico, fino alla “grande trasformazione” avvenuta tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, grazie al boom economico. È una tesi condivisa²⁵, ed è sicuramente vera riguardo alla partecipazione in massa alla vita pubblica e sociale dei paesi del dopoguerra esaminati in questa tesi. Ma se ci si concentra sui dibattiti pubblici, sugli immaginari collettivi, sulle manifestazioni artistiche e sulle richieste sociali rivolte al mondo della politica, ci si accorge che, pur in un quadro complessivo di sostanziale stabilità e continuità, esistono diversi segnali di innovazioni fin dai primi anni di dopoguerra che la storiografia ha finora sottovalutato: concentrandosi unicamente su una storia della mentalità, infatti, è inevitabile accorgersi di come l’esperienza totalitaria e la guerra avessero inciso profondamente sul modo di concepire sia la violenza, che l’importanza della scelta individuale negli eventi e il ruolo dell’individuo all’interno della storia, prima ancora che all’interno dello Stato e delle istituzioni statali. E gli obiettori oggetto di questo lavoro sono il primo esempio di questo cambiamento. Uno di loro, Pietro Pinna, nel 1950 scriveva:

La mia generazione, cresciuta nel mito del fascismo, era poi passata attraverso il dramma della sua caduta e la rivelazione della sua natura insana; aveva inoltre vissuto gli orrori della guerra, e il travaglio, per chi era cattolico, della parte imperdonabilmente colpevole che vi aveva tenuto la chiesa, col suo avallo alla dittatura e la nessuna opposizione al massacro bellico. S’era fatto un deserto nel mondo di valori in cui fino allora avevi creduto. Nonostante la tremenda lezione dello sfacelo morale e materiale appena trascorso, anche i protagonisti del dopoguerra mostravano di rinchiudersi nei vecchi modi sbagliati

²⁴ Giovanni De Luna, *Revisionismo e Resistenza*, in *La Storia negata. Il revisionismo e il suo uso politico*, a cura di Angelo Del Boca, Neri Pozza, Vicenza 2009, pp. 293-328.

²⁵ È condivisa da molti storici: si veda, a titolo di esempio, Paul Ginsborg, *A History of Contemporary Italy. Society and Politics 1943-1988*, Penguin, London 1990, in particolare alle pp. 72-120; Silvio Lanaro, *Storia dell’Italia repubblicana. Dalla fine della guerra agli anni Novanta*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 26 e ss.; Guido Crainz, *Autobiografia di una repubblica. Le radici dell’Italia attuale*, Donzelli, Roma 2009, p. 29.

del fanatismo, della separazione, dell'odio e della violenza. Ma io pur sempre continuavo a credere in un mondo di valore, aperto a tutti, persuaso che la vita umana prenda senso soltanto dall'affermazione di contenuti spirituali, dalla ricerca e incremento di quel meglio che unisce e innalza tutti²⁶.

Pinna, dunque, fa risalire l'atteggiamento suo e di molti suoi coetanei alla disillusione scaturita dalle vicende passate dall'Italia negli ultimi decenni (fascismo, guerra, tradimento della Chiesa). Le sue parole lasciano intuire anche un riferimento a uno scontro tra chi questa disillusione non l'ha sentita e chi, invece, proprio a partire da questo sentimento si lancia verso la creazione di qualcosa di migliore. Non sembra però alludere a scontri generazionali, quanto piuttosto a diversi modi di comprendere la realtà da parte di individui che hanno vissuto in parte esperienze simili (si percepisce, nelle sue parole, un chiaro riferimento a una storia condivisa, mentre è difficile intravedere i segni di uno scontro politico nella società).

Quella che Pinna definisce "ricerca del meglio" era, come si è visto, un sentimento comune a molti intellettuali dell'epoca e non solo. L'idea che il "dopo" dovesse essere migliore e che la guerra appena finita sarebbe stata davvero l'ultima fu condivisa per diverso tempo, tanto da agire non solo a livello di opinione pubblica e di mentalità collettiva, ma anche, in parte, a livello politico-costituzionale. Si pensi, per esempio, alle innovazioni portate da alcuni articoli della nuova Costituzione italiana (oltre all'altra grande novità, per l'Italia, del cambiamento di regime da monarchia a Repubblica). Molti sono i punti della nuova Costituzione che presentano (inizialmente solo sulla carta, ma poco alla volta anche effettivamente) nuovi diritti e nuove concezioni di pace e di libertà individuali. In questo contesto per la prima volta si discute di "diritti inviolabili dell'uomo", riconosciuti nel secondo articolo della Costituzione:

Art. 2. La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.

Questo articolo fu inserito tra i principi fondamentali su proposta di Giorgio La Pira, un nome che, come si è visto, ricorre spesso nei dibattiti sull'obiezione di coscienza al servizio militare degli anni Sessanta. Nella sua relazione, in sede di Costituente, sui

²⁶ P. Pinna, *La mia obiezione di coscienza*, pp. 10-11.

“Principi relativi ai Rapporti civili”, La Pira spiega proprio come sia stata l’esperienza del Fascismo e della guerra a portare un cambiamento nei significati dello Stato e a rendere necessario il riconoscimento di alcuni diritti fondamentali:

La nuova Costituzione italiana [...] è necessariamente legata alla dura esperienza dello stato «totalitario», il quale non si limitò a violare questo o quel diritto fondamentale dell’uomo: negò in radice l’esistenza di diritti originari dell’uomo, anteriori allo stato: esso anzi, accogliendo la teoria dei «diritti riflessi», fu propugnatore ed esecutore di questa tesi: – non vi sono, per l’uomo, diritti naturali ed originari; vi sono soltanto concessioni, diritti riflessi: queste «concessioni» e questi «diritti riflessi», posso essere in qualunque momento totalmente o parzialmente ritirati, secondo il beneplacito di colui del quale soltanto tali diritti derivano, lo Stato.

[...] Quale compito viene dunque affidato alla nuova Costituzione italiana perché sia almeno costituzionalmente superata questa crisi?

La risposta è evidente: riaffermare solennemente i diritti naturali – imprescrittibili, sacri, originari – della persona umana e costruire la struttura dello Stato in funzione di essi. *Lo Stato per la persona e non la persona per lo Stato*: ecco la premessa ineliminabile di uno Stato essenzialmente democratico²⁷.

Vediamo dunque come questi propositi entreranno nella Costituzione italiana e come furono trattate le questioni della pace e del diritto all’obiezione di coscienza.

4.2 “L’Italia ripudia la guerra”: la Costituzione italiana e la battaglia giuridica per il riconoscimento all’obiezione di coscienza al servizio militare

4.2.1 La discussione su guerra e pace nella Costituente

In Italia il passato recente della dittatura e della guerra rendevano chiaro che la ricostruzione dell’impianto costituzionale del Paese non avrebbe potuto prender forma dal tessuto giuridico e statutario della storia passata. Come spiega Maurizio Cau, anche

²⁷ Commissione per la Costituzione, I sottocommissione, *Relazione del deputato La Pira Giorgio sui Principi relativi ai Rapporti Civili*, p. 14. Il testo della relazione è pubblicato online nel sito della Camera, alla pagina: http://legislature.camera.it/dati/costituente/lavori/relaz_proposte/I_Sottocommissione/03nc.pdf [data ultima consultazione: 10.01.2013].

lo Statuto Albertino, che tutto sommato avrebbe potuto soddisfare le richieste di almeno una parte dell'arco politico italiano del dopoguerra, non sembrava adatto al momento: lo Statuto Albertino era l'espressione dell'esperienza costituzionale liberale che, secondo alcuni, aveva permesso la salita al potere di Mussolini e fenomeni simili non sarebbero più dovuti accadere (come, d'altra parte, era stato per la Costituzione di Weimar e l'ascesa di Hitler: come vedremo meglio nel prossimo capitolo queste considerazioni sono largamente valide anche per la Germania ovest)²⁸.

L'esigenza di partire da zero nelle nuove politiche istituzionali ha portato al definitivo abbandono della tradizione statutaria italiana e alla scrittura di una nuova costituzione in grado di soddisfare le esigenze di una Repubblica nata sull'esperienza della Resistenza. Ciò non esclude, ovviamente, che ci siano state diverse continuità tra prima e dopoguerra sia sul piano politico che su quello giuridico: parte del bagaglio culturale e delle esperienze giuridiche della vecchia tradizione liberale, così come porzioni degli esperimenti di rinnovamento giuridico maturati in età fascista rientrarono a pieno titolo nel sistema del dopoguerra²⁹.

La novità principale fu in realtà una questione di base: col nuovo sistema non era più lo Stato che definiva la Costituzione ma l'esatto contrario, ovvero era la Costituzione – scritta dalla prima assemblea costituente della storia unitaria (lo Statuto albertino seguiva il modello ottocentesco delle carte *octroyées* dal sovrano) – che creava lo Stato³⁰ prevedendo che l'esercito avrebbe dovuto informarsi agli stessi principi democratici della repubblica.

In Italia il riarmo del secondo dopoguerra procedette sotto il diretto controllo degli Stati Uniti. Diversamente da quel che accadde, come vedremo, in Germania occidentale, l'Italia non venne mai completamente disarmata, mantenendo così una certa continuità anche nell'istituzione dell'esercito (che vide, tra l'altro, riconfermato buona parte del corpo ufficiale). La grande novità riguardante l'esercito (o meglio l'utilizzo dell'esercito) in Italia fu l'introduzione nella Costituzione italiana dell'articolo 11, dedicato al problema della guerra, che recita:

²⁸ Maurizio Cau, *Il peso del passato*, in Maurizio Cau, Günther Pallaver (a cura di), *Il peso della storia nella costruzione dello spazio politico. Italia, Germania, Francia e Austria nel secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 40. Per un confronto su questo tema col caso tedesco si veda anche Paolo Biscaretti di Ruffia, *Analogie e diversità nelle scelte costituzionali fondamentali dell'Italia e della Germania nel 1947-49 e loro conseguenze nel successivo quarantennio*, in Hans Woller (a cura di), *La nascita di due repubbliche. Italia e Germania dal 1943 al 1955*, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 143-147.

²⁹ M. Cau, *Il peso del passato* cit., p. 42.

³⁰ *Ibidem*, pp. 42-43.

L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali; consente, in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni; promuove e favorisce le organizzazioni internazionali rivolte a tale scopo.

Il concetto di “ripudio della guerra”, che i costituenti tentavano così di introdurre nella politica italiana, era un passo verso quello Stato radicalmente nuovo che sembrava potersi profilare: ripudiava in primo luogo le guerre d'aggressione promosse dal fascismo sin dagli anni Trenta. Il resto dell'articolo, oltre a lasciare implicita la facoltà della guerra difensiva, complica tuttavia il quadro: da un lato – è stato sottolineato³¹ – preparava con lungimiranza gli strumenti con i quali l'Italia avrebbe potuto aderire alle organizzazioni sovranazionali; dall'altro, ponendo in primo luogo le basi per l'ingresso nelle Nazioni Unite, implicitamente si apriva all'adesione all'articolo 42 della Carta dell'ONU, che prevede il ricorso alla forza in casi estremi (codificati), riportando la questione sul terreno della “guerra giusta” e del pacifismo detto istituzionale o giuridico. La questione si sarebbe ulteriormente complicata dopo l'adesione dell'Italia alla Nato. Di fatto si sono sviluppate due interpretazioni discordanti dell'articolo 11, una improntata a un pacifismo integrale, l'altra no³².

A prescindere dall'articolo 11, l'esercito italiano non vide alcuna cesura nella sua storia, nelle sue forme e nei suoi impieghi. Anche la coscrizione obbligatoria, che di questo tipo di esercito era uno degli istituti fondamentali, continuò senza soluzione di continuità dal fascismo al periodo repubblicano.

Il primo luogo istituzionale nel quale, nel dopoguerra, si discusse di pace e di esercito, fu dunque l'Assemblea Costituente: il dibattito accesi attorno all'approvazione al preambolo della Costituzione e spostatosi, in seguito, attorno all'articolo 11, può essere ritenuto il primo vero dibattito del dopoguerra sul futuro

³¹ Cfr. per esempio Gianfranco Pasquino, *La rivoluzione promessa: lettura della Costituzione italiana*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

³² Esiste una vasta bibliografia su questo tema, che ha ricevuto uno stimolo straordinario nei primi anni Novanta in occasione della partecipazione dell'Italia alla guerra del Golfo, nel 1991. Oltre all'agile sintesi già citata di Pasquino, *La rivoluzione promessa* cit., mi limito a rimandare agli scritti classici di Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* (1979), il Mulino, Bologna 2009⁴, diventato dopo il 1991 il più illustre esponente del “pacifismo giuridico” italiano; si veda anche, di uno tra i suoi critici, Danilo Zolo, *La riproposizione moderna della dottrina del bellum justum: Kelsen, Walzer, Bobbio*, in «Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico», a cura di Antonello Calore, Giuffrè, Milano 2003, pp. 183-197.

militare italiano – anche se bisogna notare che tale dibattito non ebbe molta eco sulla stampa dell'epoca e non coinvolse molto l'opinione pubblica³³.

Nella seduta del 12 febbraio 1946, la Commissione per studi attinenti alla riorganizzazione dello Stato aveva preso in considerazione la possibilità di inserire nel preambolo alla Costituzione una frase che specificasse quale tipo di politica internazionale lo Stato italiano avesse intenzione di intraprendere; il testo proposto era questo: “una politica di pace e di osservanza degli obblighi internazionali, nonché la rinuncia da parte dello Stato italiano a qualsiasi azione di guerra come strumento di politica nazionale”³⁴. Le discussioni attorno a tale preambolo furono molte: ci si preoccupava principalmente se esso potesse avere valore politico o anche giuridico e se potesse in un qualche modo vincolare le decisioni di politica estera del governo. Dopo diverse discussioni e critiche la commissione decise inizialmente di inserire questo testo nel preambolo della bozza di Costituzione; nel testo finale, però, l'intero preambolo venne tagliato, rimandando la questione dell'eventuale uso della guerra all'articolo 11.

Le discussioni che già erano iniziate a causa del preambolo si riaccessero quindi attorno all'articolo 11, il cui testo, in prima proposta, suonava così: “L'Italia ripudia la guerra come *strumento di conquista*; lo Stato consente, a condizione di reciprocità, le limitazioni di sovranità necessarie alla organizzazione e alla difesa della pace”³⁵. La prima critica a tale formulazione partì dal deputato demolaburista Mario Cevolotto secondo il quale la seconda frase dell'articolo era in opposizione alla prima (che verrà poi effettivamente modificata). Cevolotto auspicava l'eliminazione della seconda frase o la sua modifica in armonia con le scelte pacifiste che la Costituente sembrava voler compiere. Ma la seconda parte dell'articolo, voluta dal democristiano “radicale” Giuseppe Dossetti e appoggiata dal segretario del Partito comunista Palmiro Togliatti, verrà alla fine approvata così com'era³⁶. Ci si concentrò invece sulla prima parte della frase contestata anche dalla destra: l'ex generale Roberto Bencivenga, (antifascista e resistente eletto alla costituente con partito conservatore e monarchico Blocco Nazionale della Libertà) e Guido Russo Perez (ex fascista eletto alla costituente nelle liste del Fronte dell'Uomo Qualunque e, dopo il 1948, membro del partito neofascista Movimento

³³ Eligio Vitale, *Cultura politica e indirizzi programmatici alla Costituzione*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, p. 271-291. Si veda anche *Costituente e lotta politica. La stampa e le scelte costituzionali*, a cura di R. Ruffilli, Vallecchi, Firenze 1978.

³⁴ Eligio Vitale, *Cultura politica e indirizzi programmatici alla Costituzione* cit., p. 272.

³⁵ *Ibidem*, pp. 272-273. Il corsivo è mio.

³⁶ *Ibidem*, p. 273.

sociale italiano), contestavano la proposizione “L’Italia rinuncia alla guerra come strumento di conquista” poiché, spiegavano, ciò avrebbe potuto mascherare un’entrata in guerra presentata come “non di conquista”, come per esempio una guerra per il “raggiungimento di confini naturali” o per “portare la libertà ai popoli” oppure per “guerre giuste” (come poi effettivamente è accaduto più volte nella storia dell’Italia repubblicana degli ultimi decenni). Essi proponevano quindi di eliminare completamente l’articolo (liberando in questo modo, però, lo Stato da qualsiasi vincolo morale, giuridico e politico nel caso di una eventuale guerra e dando pieno potere al parlamento nella scelta di partecipare a un eventuale conflitto bellico)³⁷.

Altre proposte venivano dalla sinistra. L’azionista Leo Valiani proponeva di inserire questo testo di articolo al posto di quello incriminato: “L’Italia rinuncia alla guerra come strumento di politica internazionale e respinge ogni imperialismo e ogni adesione a blocchi imperialistici”. Nel suo intervento aggiungeva:

Basti pensare soltanto all’ultimo grande fatto di politica internazionale: il messaggio di Truman, che pone le frontiere strategiche degli Stati Uniti in Grecia e in Turchia, allo scopo – come dice il presidente americano – di difendere la libertà di quei popoli. Io potrei anche pensare che la libertà di quei popoli non si difende efficacemente inviando degli istruttori militari a sostegno di governi che non sono né democratici e neppure liberali [...]. Noi siamo incondizionatamente, e non soltanto in riferimento ad una certa interpretazione politica, per la rinuncia alla guerra [...]. Noi non andremo più in Grecia contro il comunismo, come sostiene l’America³⁸.

Entrambe le proposte vennero giudicate troppo radicali e, alla fine, il testo fu modificato eliminando l’espressione “strumento di conquista”. Il testo finale fu quindi questo: “L’Italia ripudia la guerra come *strumento di offesa alla libertà degli altri popoli* e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali; consente, in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni; promuove e favorisce le organizzazioni

³⁷ *Atti dell’Assemblea Costituente, Discussioni sul progetto di Costituzione*, vol. I, *Relazione del Presidente della Commissione*, presentata il seduta del 13.3.47, p. 2046 e del 14.3.47, p. 2090. È citato in Eligio Vitale, *Cultura politica e indirizzi programmatici alla Costituzione*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, p. 274.

³⁸ *Atti dell’Assemblea Costituente, Discussioni sul progetto di Costituzione*, vol. I, *Relazione del Presidente della Commissione*, presentata il seduta del 17.3.47, pp. 2215-2216. È citato in Eligio Vitale, *Cultura politica e indirizzi programmatici alla Costituzione*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, p. 274.

internazionali rivolte a tale scopo”. L’Assemblea l’approvò nella seduta del 24 marzo 1947.

Al di là di queste discussioni, l’articolo 11 della Costituzione italiana ha un carattere estremamente innovativo, oltre a essere il segno di un preciso tentativo di cambiamento. Esistono comunque almeno due celebri precedenti storici ai quali i costituzionalisti si sono probabilmente ispirati nella sua stesura. Il primo era il Patto Kellogg-Briand (Parigi 1928), il cui scopo era quello di eliminare la guerra come strumento di politica internazionale. I due primi articoli di tale trattato recitavano così:

Article I

The High Contracting Parties solemnly declare in the names of the their respective peoples that they condemn recourse to war for the solution of international controversies, and renounce it, as an instrument of national policy in their relations with one another.

Article II

The High Contracting Parties agree that the settlement or solution of all disputes or conflicts of whatever nature or of whatever origin they may be, which may arise among them, shall never be sought except by pacific means³⁹.

La seconda fonte di ispirazione poteva essere rintracciata nella Costituzione spagnola del 1931 il cui articolo 6 recitava così: “España renuncia a la guerra como instrumento de política nacional”⁴⁰. Si sa che i costituenti italiani si rifecero alla Costituzione spagnola del 1931 anche per diversi altri articoli⁴¹, è quindi molto probabile che anche in questo caso l’avessero bene in mente.

Concludendo, l’articolo 11 stabiliva un caso – sia pure discutibile – in cui l’Italia avrebbe potuto partecipare a una guerra esterna: qualora ciò servisse per garantire i principi di libertà, uguaglianza e rispetto della persona umana al di fuori dei propri confini; e implicitamente autorizzava la guerra difensiva, per la difesa del territorio nazionale. Questa seconda questione era ribadita in modo esplicito nell’articolo 52:

³⁹ Il testo completo del Patto è pubblicato online dall’Università di Yale e si può leggere alla pagina: <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/imt/kbpact.htm> (ultima consultazione 18.04.2014).

⁴⁰ Il testo completo della Costituzione Spagnola del 1931 è pubblicato per intero nel sito Dipartimento di Scienze Giuridiche dell’Università di Torino che riporta una lunga serie di costituzioni storiche. La costituzione spagnola si può leggere alla pagina: <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/spagna1931.htm> (ultima consultazione 18.04.2014).

⁴¹ Cfr. *La Costituzione “vivente” nel cinquantesimo anniversario della sua formazione*, Giovanni Giorgini, Luca Mezzetti, Angelo Scavone (a cura di), Franco Angeli, Milano 1999.

La difesa della Patria è sacro dovere del cittadino.

Il servizio militare è obbligatorio nei limiti e modi stabiliti dalla legge. Il suo adempimento non pregiudica la posizione di lavoro del cittadino, né l'esercizio dei diritti politici.

L'ordinamento delle Forze armate si informa allo spirito democratico della Repubblica⁴².

Questo articolo introduceva, quindi, la questione della coscrizione obbligatoria senza però specificare i modi e i destinatari (per esempio, se sono solo i cittadini maschi a dover prestare il sacro servizio di difesa della Patria), lasciando mano libera al legislatore. Interessante notare l'ultimo comma con la quale si tentava di conseguire quella "democratizzazione" dell'esercito tanto auspicata dall'antifascismo, ma mai realmente raggiunta, complice una legislazione militare vecchia e piuttosto conservatrice rigidamente fissa su alcuni punti.

Nonostante la centralità della persona e dei suoi diritti costituisse una delle caratteristiche salienti della Costituzione italiana, la questione del diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare non rientrava nei suoi articoli, per quanto nessuna norma frapponesse ostacoli al riconoscimento di tale diritto. Anzi, come scrive Venditti:

di fronte ai diritti fondamentali dell'uomo lo Stato *si autoelimina*, cioè ammette, attraverso la Costituzione, che quei diritti sono delle realtà preesistenti allo Stato e di cui lo Stato non ha il potere di disporre (cioè non può darli o toglierli a suo piacimento): di fronte a quelle realtà lo Stato ha il compito esclusivo di riconoscerne l'esistenza o di garantirne l'attuazione. [...] Le norme costituzionali relative ai «principi fondamentali» (artt. 1-12 Cost.) e quelle relative ai «diritti e doveri dei cittadini» (artt. 13-54 Cost.) pongono al centro la persona e la coscienza, e come pertanto – lungi dal prevedere preclusioni all'obiezione di coscienza – esse offrano alla stessa un ampio e plurimo supporto⁴³.

Quindi, secondo alcuni costituzionalisti⁴⁴, nemmeno l'articolo 52 sarebbe in contrasto con un eventuale diritto di obiezione di coscienza: se la difesa della Patria è sacro dovere del cittadino – si osserva – tuttavia non si parla di difesa armata o di difesa in armi, mentre il comma 2 (nel quale si parla esplicitamente di servizio militare) si riferisce solo a una parte dei cittadini. Il servizio militare, dunque, non esaurisce il dovere di difesa che si può esprimere anche con la difesa non armata. Da qui la possibilità di

⁴² http://www.governo.it/Governo/Costituzione/1_titolo4.html (ultima consultazione: 18.12.2012).

⁴³ Venditti, pp. 15-16.

⁴⁴ Venditti, p. 17.

riconoscere il diritto di obiezione di coscienza al servizio militare se sostituito da un servizio alternativo (non può essere invece riconosciuto una obiezione di coscienza totale)⁴⁵.

Detto tutto ciò, non sappiamo se i costituenti avessero preso in considerazione questa possibilità, lasciandola implicita e soggetta agli sviluppi della “costituzione materiale”, fatto sta che nel primo corpo legislativo della Repubblica Italiana di diritto di obiezione di coscienza al servizio militare non si parla, né il tema sembra essere stato sollevato esplicitamente nella costituente.

4.2.2 Dai progetti di legge sull’obiezione di coscienza alla legge del 1972

Il primo disegno di legge per il riconoscimento giuridico dell’obiezione di coscienza al servizio militare fu presentato in parlamento pochi mesi dopo la prima condanna di Pietro Pinna, su proposta dei deputati Umberto Calosso (antifascista che aveva partecipato all’esperienza di Giustizia e Libertà e quindi era stato eletto alla Costituente nelle fila del Partito socialista e nel 1948 in quelle di Unità Socialista, che aveva seguito la scissione di Saragat per non entrare nell’alleanza di Fronte popolare con il Partito comunista)⁴⁶ e Igino Giordani (antifascista cattolico, deputato della Democrazia

⁴⁵ Venditti, p. 18.

⁴⁶ Umberto Calosso (1895, Belveglio (Asti)-1959, Roma) è il politico che più si impegnò, nel primo decennio del dopoguerra, per il riconoscimento del diritto all’obiezione di coscienza e nel supporto degli obiettori. Figlio di un ufficiale dell’esercito e di una maestra elementare, Calosso partecipò come volontario alla prima guerra mondiale. Laureatosi in lettere nel 1920, iniziò a collaborare con l’“Ordine nuovo” di Gramsci; in seguito avrebbe fatto parte del gruppo radunato intorno a Piero Gobetti. Nel 1927 iniziò a insegnare a scuola (come supplente), ma ne venne ben presto escluso, a causa del suo antifascismo. Iniziarono quindi gli anni dell’esilio: nel 1931 lasciò l’Italia, nel 1933 fu a Parigi dove conobbe Carlo Rosselli, nel 1936 in Spagna dove partecipò alla guerra civile (con Rosselli e Aldo Garosci fondò la prima formazione combattente italiana), nel 1939 riparò a Malta e, dopo lo scoppio della guerra, a Londra dove collaborò (anche come voce) a “Radio Londra”. Rientrò in Italia dopo la liberazione di Roma. Eletto alla costituente nel giugno del 1946, fu deputato nella prima legislatura (1948-1953) nelle file socialiste. Proprio nel 1953 una malattia lo costrinse a ritirarsi dalla vita pubblica. Informazioni sulla sua biografia si possono trovare nel catalogo del Centro Studi Piero Gobetti di Torino (dove è conservato l’archivio Calosso) alla pagina <http://www.centrogobetti.it/larchivio/larchivio/150-fondo-umberto-calosso.html> e nel sito della Camera dei deputati tra le schede dei costituenti prima e dei deputati poi, rispettivamente alle pagine:

http://legislature.camera.it/chiosco.asp?cp=1&position=Assemblea%20Costituente\I%20Costituenti&content=altre_sezioni/assemblea_costituente/composizione/constituenti/framedeputato.asp?Deputato=1d12700 e <http://legislature.camera.it/chiosco.asp?cp=1&position=I%20Legislatura%20/%20I%20Deputati&content=deputati/legislatureprecedenti/framedeputato.asp?Deputato=1d12700>. Si veda inoltre il volume degli atti del convegno a lui dedicato nel ventesimo anniversario della morte: *Umberto Calosso antifascista e socialista*, atti del convegno a cura dell’Istituto socialista di studi storici del Piemonte e Valle d’Aosta, (Asti, 13-14 ottobre 1979), a cura di Marco Brunazzi, Marisilio, Venezia 1981, in particolare, per quanto

cristiana)⁴⁷. Entrambi i deputati non erano nuovi alla discussione, dato che già dalla Costituente si erano espressi in favore di una riduzione delle spese militari o di un ancoraggio di tali spese alle spese per l'istruzione pubblica, senza però riuscirvi⁴⁸.

La prima proposta di legge per il diritto all'obiezione di coscienza venne presentata due anni dopo le discussioni in Costituente sulle spese militari, il 3 ottobre 1949. Il testo prevedeva quattro semplici articoli:

Art. 1. Gli obiettori di coscienza, i quali si ritengono obbligati per motivi morali o religiosi ad obbedire assolutamente al precetto di non uccidere, se soggetti a obbligo di leva, potranno chiedere al Tribunale militare che sia riconosciuta la loro qualità di obiettori di coscienza, cioè di uomini che per carattere, mentalità e abitudini di vita posseggono la dignità umana e il coraggio consoni alla loro non comune professione di fede.

Art. 2. Gli obiettori di coscienza riconosciuti verranno adibiti a servizi non armati, dove non si possa uccidere e dove si possa togliere altri uomini da impieghi di particolare gravità o pericolo.

Art. 3. Coloro che non saranno riconosciuti come obiettori di coscienza, verranno privati del loro soldo durante il servizio militare e adibiti agli impieghi di maggiore gravità o pericolo.

Art. 4. Coloro contro i quali sarà provato che con mezzi fraudolenti vogliono ingannare il tribunale, cercando di salvare la propria vita anziché quella degli altri, verranno puniti con la reclusione da uno a cinque anni⁴⁹.

Si trattava, dunque, di una legge carica di proponimenti ideali: si parlava di “dignità umana e coraggio” nel praticare l'obiezione oltre che di “togliere altri uomini da impieghi di particolare gravità o pericolo” e l'obiezione veniva presentata come una scelta etica positiva e di gran valore. Allo stesso tempo, tale legge lasciava ampio campo ai tribunali militari di giudicare l'autenticità morale della richiesta (con conseguenze di un certo peso per l'obiettore non riconosciuto tale); insomma, una legge che avrebbe potuto incontrare il consenso delle istituzioni militari per quanto riguardava il modo di

riguarda il suo impegno nel campo dell'obiezione di coscienza le pagine di Bruno Segre, *Ricordo di Umberto Calosso*, pp. 190-200.

⁴⁷ Sulla figura di Igino Giordani si veda il cap. 3.

⁴⁸ Si veda, in particolare per quanto riguarda Calosso: *Assemblea Costituente. CXXIX. Seduta di giovedì 22 maggio 1947*, alle pp. 4189 e ss. Il verbale dell'intera seduta è consultabile alla pagina: http://legislature.camera.it/_dati/costituente/lavori/Assemblea/sed129/sed129nc.pdf.

⁴⁹ Atti parlamentari, Camera dei Deputati n. 801, *Proposta di legge d'iniziativa dei Deputati Calosso e Giordani. Sull'obiezione di coscienza*, annunciata il 3 ottobre 1949, l'intero testo della proposta si può scaricare alla pagina: http://legislature.camera.it/_dati/leg01/lavori/stampati/pdf/08010001.pdf.

applicazione del diritto, ma che, d'altro canto, presentava l'obiezione come un valore ideale, forse troppo ideale per rientrare in un articolo di legge).

Il 23 novembre 1949, dopo un discorso all'aula pronunciato da Giordani nel quale si insisteva soprattutto sul significato cristiano dell'obiezione, venne votata la presa in considerazione della legge: votata a maggioranza il testo venne inviato alla Commissione competente. Dimostrazione che un certo interesse per la questione era presente. Ma la legge non tornò mai in Parlamento e, quindi, non venne mai approvata⁵⁰.

Si dovette aspettare quasi un decennio perché venisse presentata una nuova proposta per una legge che regolasse il fenomeno dell'obiezione di coscienza. Il primo firmatario e proponente fu il socialista Lelio Basso⁵¹ (PSIUP). La proposta è datata 20 luglio 1957 e, oltre al nome di Basso portava quelli di Targetti, Mazzali, Ferri, Jacometti, Bogoni, Guadalupi. Diversamente dalla proposta di Calosso-Giordani, quella di Basso è molto più articolata sia nella presentazione che negli articoli. Oltre alla lunghezza, nel testo che precede la proposta dell'articolo e che presenta, per così dire, la questione, le differenze principali rispetto alla proposta del 1949 sono due: non sono le origini cristiane a essere adoperate nel discorso, bensì gli esempi socialisti che, nel nome dell'internazionalismo, fin dall'Ottocento avevano aperto la strada agli obiettori⁵²; si fa riferimento esplicito ai giovani imprigionati nelle carceri militari e quindi a un preciso problema sociale oltre che ideale⁵³.

Anche il testo della legge proposta era molto più articolato rispetto alla legge Calosso (nove articoli contro quattro) e presentava due novità fondamentali: la possibilità

⁵⁰ Sulla sorte di questa prima legge cfr. Senato della Repubblica, IX legislatura, 97° *Seduta pubblica, Resoconto stenografico*, giovedì 22 e venerdì 23 marzo 1984, p. 18, l'intero resoconto della seduta è consultabile online sul sito del Senato della Repubblica alla pagina: <http://www.senato.it/service/PDF/PDFServer/BGT/317657.pdf>.

⁵¹ Lelio Basso (Varazze, 25 dicembre 1903 – Roma, 16 dicembre 1978), politico, avvocato, studioso, antifascista e socialista è una figura che ha bisogno di poche presentazioni. Eletto tra i costituenti nel giugno del 1946 fu poi deputato ininterrottamente dal 1946 al 1968 e venne poi eletto senatore nel 1972 e nel 1976. Informazioni sulla sua biografia così come molti dei suoi scritti si possono trovare nel sito a lui dedicato e curato dalla Fondazione Lelio e Lesli Basso alla pagina: <http://www.leliobasso.it/>.

⁵² “Il caso [...] è nato, vorrei dire, dalla istituzione del servizio obbligatorio in Europa e delle correnti pacifiste; è nato dallo stesso socialismo: i primi obiettori di coscienza sono stati quei socialisti che già nel secolo scorso si rifiutavano di prestare servizio militare in grazia del loro internazionalismo”, da Camera dei Deputati n. 3080, *Proposta di legge d'iniziativa dei deputati Basso, Targetti, Mazzali, Ferri, Jacometti, Bogoni, Guadalupi*, Annunciata il 20 luglio 1957, p. 1. L'intero testo della proposta è consultabile alla pagina <http://www.camera.it/dati/leg02/lavori/stampati/pdf/30800001.pdf>.

⁵³ “Languono infatti nelle carceri militari numerosi cittadini i quali, malgrado le condanne più volte riportate per il loro reiterato rifiuto di vestire la divisa militare [...] persistono incrollabilmente nella loro determinazione [...]. Taluni obiettori, dichiarati affetti da malattia mentale, sono stati ricoverati nei manicomi giudiziari. Situazione ancora più penosa dell'altra e vanamente crudele, trattandosi di soggetti i quali, comunque si voglia giudicare la loro convinzione, conservano condotta irrepreensibile sotto ogni riguardo [...]”, *ibidem*, pp. 1-2.

di obiettare anche nel corso del servizio (quasi a definire un ruolo di controllo dei cittadini sul buon operato dello Stato) e la teorizzazione di un servizio alternativo civile in “servizi di lavoro, di assistenza o di soccorso in favore della popolazione, secondo le disposizioni del Ministero dell’Interno, e per un tempo complessivamente superiore di un terzo a quello necessario per l’adempimento degli obblighi militari”⁵⁴. Insomma, non più un servizio militare non armato sotto il controllo del Ministero della Difesa, ma un servizio dipendente dal Ministero degli Interni.

Come la legge Calosso affidava ampi poteri discrezionali ai tribunali militari, così la proposta Basso lasciava che fosse una commissione a concedere o respingere la richiesta (senza possibilità di appello) dopo aver dedicato una seduta (una sola) ad ascoltare le motivazioni dell’aspirante obiettore (che poteva essere affiancato da un legale) e dei testimoni che il candidato presentava. Si prevedeva che la commissione fosse composta dal comandante del Distretto, da un magistrato nominato dal presidente del Tribunale Militare, da un funzionario di prefettura, da un avvocato designato dall’Ordine degli avvocati e da un medico designato dall’Ordine dei medici. Chi non veniva considerato idoneo doveva essere punito per un reato specifico (che doveva essere creato ad hoc) scontabile una sola volta (da 1 a 3 anni di reclusione). Infine, la possibilità di accedere al procedimento doveva essere concessa anche a chi al momento dell’approvazione della legge si fosse già trovato in carcere per aver rifiutato la divisa.

Anche questa volta la legge venne mandata in commissione (in realtà in due, quella di “Giustizia” e quella di “Difesa”), ma non ebbe miglior fortuna della Calosso-Giordani.

Basso ci riprovò una seconda volta, insieme a Targetti, Paolicchi, Ferri, Jacometti, Bogoni, Guadalupi, Domenico Ceravolo, nel 1962 (proprio mentre si svolgeva il processo a Giuseppe Gozzini e cominciava la stagione dei governi di centro-sinistra), ma di nuovo senza successo. La proposta riprendeva quasi per intero il testo del 1957, con l’eccezione dell’articolo riguardante la formazione della commissione che ora prevedeva questa composizione: il comandante del Distretto, un magistrato nominato dal presidente del Tribunale Militare, un professore universitario nominato dall’Università nel cui territorio ha sede il Distretto, un avvocato designato dall’ordine degli avvocati, un

⁵⁴ Citazione dell’art. 7 della proposta di legge. Cfr. Camera dei Deputati n. 3080, *Proposta di legge d’iniziativa dei deputati Basso, Targetti, Mazzali, Ferri, Jacometti, Bogoni, Guadalupi*, Annunciata il 20 luglio 1957, p. 5.

pacifista designato dall'obiettore⁵⁵. La cornice storica all'interno della quale questa proposta si inserisce era quella dei dibattiti e delle polemiche attorno al film di Autant-Lara *Non uccidere*⁵⁶ che pochi mesi prima (ottobre 1961) era stato proiettato a Firenze.

Tra il 1962 e il 1966 si concentrarono tre diverse proposte di legge (opera di deputati socialisti e democristiani), tutte però accolte dall'indifferenza dei parlamentari e dall'ostilità del governo e delle gerarchie militari⁵⁷. Anzi, nel 1964 si ebbe addirittura un decreto che mirava a inasprire le pene non solo per i renitenti, ma anche – questa la novità – per coloro che aiutavano i renitenti alla leva. L'articolo 141 del decreto § 46.11.20 – D.P.R. 14 febbraio 1964, n. 237 su “Leva e reclutamento obbligatorio nell'Esercito, nella Marina e nell'Aeronautica prevedeva come pene per chi favoreggiava i renitenti:

Chiunque occulti o ammetta al suo servizio un renitente è punito con la reclusione fino a sei mesi.

Chiunque cooperi alla fuga di un renitente è punito con la reclusione da un mese a un anno. La stessa pena si applica a coloro che con artifici o raggiri impediscono o ritardino la presentazione all'esame personale di un iscritto.

Se il colpevole è un pubblico ufficiale, ministro di culto, agente o impiegato dello Stato, la pena è elevata fino a due anni di reclusione ed è comminata la multa estensibile fino a L. 240.000⁵⁸.

Si trattava chiaramente del tentativo di arginare un fenomeno che si stava diffondendo sempre più. Il richiamo ai “ministri di culto”, inoltre, era probabilmente un avvertimento per il mondo cattolico che iniziava a interessarsi alla questione e un monito per sacerdoti come don Milani o padre Balducci.

Finalmente nel 1966 viene approvata una prima legge che andava nella direzione del diritto dell'obiezione di coscienza ma che non riconosceva in via ufficiale l'esistenza

⁵⁵ Camera dei Deputati n. 3863, *Proposta di legge d'iniziativa dei deputati Basso, Targetti, Paolicchi, Ferri, Jacometti, Bogoni, Guadalupi, Ceravolo Domenico*, Presentata il 14 giugno 1962. <http://www.camera.it/dati/leg03/lavori/stampati/pdf/38630001.pdf>.

⁵⁶ Cfr. *Supra* cap. 3.2.2.

⁵⁷ Le tre proposte di legge sono tutte consultabili nel sito della Camera: Proposta di legge Pistelli nel marzo 1964 (<http://www.camera.it/dati/leg04/lavori/stampati/pdf/11560001.pdf>); proposta di legge Paolicchi nell'aprile 1964 (<http://www.camera.it/dati/leg04/lavori/stampati/pdf/12250001.pdf>); proposta di legge Pellicani (del marzo 1966 (<http://www.camera.it/dati/leg04/lavori/stampati/pdf/29950001.pdf>)).

⁵⁸ http://www.edizioneuropee.it/data/html/23/zn46_11_020.html#_goFooter66.

giuridica dell'obiettore di coscienza: si tratta della legge Pedini del 1966⁵⁹, che riconosceva il "volontariato civile" nei paesi in via di sviluppo e concedeva la dispensa dal servizio militare ai cittadini italiani che si erano impegnati per almeno due anni in un servizio di assistenza tecnica nel Terzo Mondo secondo gli accordi stipulati dal governo italiano⁶⁰. La legge non prevedeva però una casistica precisa, anzi, si rivelò piuttosto ambigua nella sua applicazione, non essendo ben chiaro chi erano gli enti nei quali gli obiettori potessero prestare servizio e che potessero essere riconosciuti al fine di ottenere la dispensa dal servizio militare. La legge rimase quindi, soprattutto nei primi anni, molto poco applicata e a uso di pochi privilegiati.

A partire dal 1968 si sviluppò, parallelamente coi primi movimenti giovanili e la crescente protesta contro la guerra del Vietnam, anche una nuova ondata di movimenti antimilitaristi e le obiezioni, come si è visto, aumentarono di numero e cambiarono di forma, introducendo il fenomeno delle obiezioni collettive, con la nascita, tra le altre cose, del fenomeno dei "proletari in divisa". Sotto questa spinta vennero presentati in parlamento alcuni disegni di legge (in totale otto: Fracanzani⁶¹ nel 1969, nel 1971 e nel 1972, Servadei⁶² nel 1969 e nel 1972, Martini⁶³ nel 1970 e nel 1972, Anderlini⁶⁴ nel 1972). Tutte queste proposte a così breve distanza dimostrano come ormai la questione fosse diventata quasi all'ordine del giorno. La legge che venne alla fine approvata fu quella presentata dal democristiano Giovanni Marcorà⁶⁵ del dicembre 1972. Venne

⁵⁹ Camera dei Deputati n. 27, *Proposta di legge d'iniziativa dei deputati Pedini, Zaccagnini, Buffone, Colleselli, Miotti Carli Amalia, Radi, Savio Emanuela, Storchi*, Presentata il 5 giugno 1968. http://www.camera.it/_dati/leg05/lavori/stampati/pdf/00270001.pdf [data ultima consultazione: 10.10.2014].

⁶⁰ Cfr. Eduardo Missoni, *Il volontariato nella cooperazione con i paesi in via di sviluppo*, in *La verifica della sviluppo. Rivista del volontariato*, n. 6, novembre-dicembre 1992, pp. 36-37.

⁶¹ Carlo Fracanzani (Padova 1935), deputato della DC eletto al parlamento per la prima volta nel 1968.

⁶² Stefano Servadei (Forlì, 21 gennaio 1923), deputato del PSI eletto al parlamento per la prima volta nel 1963 (vi resterà fino al 1979).

⁶³ Maria Eletta Martini (Lucca, 24 luglio 1922 – 29 dicembre 2011), deputata della DC eletta per la prima volta al parlamento nel 1963 rimase in parlamento fino al 1992 (con un periodo di Senato nel 1983).

⁶⁴ Luigi Anderlini (Posta 22 dicembre 1922 – Roma, 26 marzo 2001), deputato del PSI eletto per la prima volta in parlamento nel 1963, passò poi al PSIUP con il quale fu eletto senatore nel 1979.

⁶⁵ Giovanni Marcorà (Inveruno, 22 dicembre 1922 – 5 febbraio 1983) diplomatosi geometra nel 1941, venne chiamato alle armi e prestò servizio in artiglieria. Dopo l'8 settembre si unì ai partigiani della Valle Olona in formazioni cattoliche dove, tra le altre cose, strinse amicizia con Enrico Mattei. Iscritto alla DC fin dal 1945, fu eletto nel 1958 segretario provinciale di Milano e nel 1962 nel consiglio nazionale del partito, battendosi sempre per una apertura a sinistra (come poi avvenne con il primo governo di centro-sinistra presieduto da Aldo Moro nel 1963). Nel maggio del 1968 venne eletto al Senato dove rimase ininterrottamente fino alla morte, ricoprendo diverse volte la carica di Ministro dell'Agricoltura. Cfr. la sua scheda nel sito del Senato alla pagina <http://www.senato.it/leg/08/BGT/Schede/Attsen/00007168.htm>.

quindi emanata la legge 15 dicembre 1972 n. 772, il cui regolamento di attuazione venne poi approvato con il D.P.R. 28 novembre 1977 n. 1139⁶⁶.

Analizzata a distanza di decenni, essa si mostra come una legge restrittiva e punitiva che, riprendendo parte delle proposte precedenti, dava sì il diritto all'obiezione e al servizio sostitutivo (che poteva essere un servizio militare senza armi o un servizio civile) per motivi morali, religiosi e filosofici, ma escludeva le motivazioni politiche e prevedeva che fosse una commissione giudicante composta da delegati delle forze armate, magistrati, avvocati, professori universitari di discipline morali e psicologi a decidere se concedere tale diritto; inoltre il giovane obiettore doveva dipendere dai codici e dai tribunali militari. Infine, il servizio civile sostitutivo era di otto mesi più lungo del servizio militare (ben oltre il terzo in più previsto da Basso). Questa legge riprendeva in buona parte le proposte di legge precedenti e, allo stesso tempo, si avvicinava anche alla sostanza della prima legge francese sull'obiezione di coscienza del 1963⁶⁷. A differenza della legge francese in quattro articoli, però, la 772 era molto più lunga e articolata. Il primo articolo era dedicato alla definizione di "obiettore" e alle motivazioni che poteva addurre per la sua scelta che potevano essere religiose, filosofiche o morali:

Art. 1. Gli obbligati alla leva che dichiarino di essere contrari in ogni circostanza all'uso personale delle armi per imprescindibili motivi di coscienza, possono essere ammessi a soddisfare l'obbligo del servizio militare nei modi previsti dalla presente legge.

I motivi di coscienza addotti debbono essere attinenti ad una concezione generale della vita basata su profondi convincimenti religiosi o filosofici o morali professati dal soggetto. [...]

A partire dal secondo articolo in poi, il testo della legge si concentra sui modi e i tempi in cui i giovani devono presentare la domanda e entro i quali il Ministero è obbligato a accettarla o respingerla, in modo da evitare lunghi percorsi burocratici:

Art. 2. I giovani indicati nel primo comma dell'art. 1 devono presentare domanda motivata ai competenti organi di leva entro 60 giorni dalla data del manifesto di chiamata alla leva della classe a cui appartengono o alla quale sono stati rinviati. [...]

⁶⁶ Venditti, pp. 63-ss.

⁶⁷ Cfr. Loi n. 63-1255 del 21 dicembre 1963. Il testo è consultabile alla pagina http://legifrance.gouv.fr/jopdf/common/jo_pdf.jsp?numJO=0&dateJO=19631222&numTexte=&pageDebut=11456&pageFin=.

Art. 3. Il Ministro per la difesa, con proprio decreto, decide sulla domanda sentito il parere di una commissione circa la fondatezza e la sincerità dei motivi addotti dal richiedente.
Il Ministro decide entro sei mesi dalla presentazione della domanda. [...]

La commissione giudicatrice (art. 4) aveva una composizione simile a quella prevista dalle proposte di leggi precedenti. Essa era composta dalle seguenti figure:

[...] da un magistrato di cassazione con funzioni direttive, designato dal Consiglio superiore della magistratura, presidente;
da un ufficiale generale od ammiraglio in servizio permanente, nominato dal Ministro per la difesa;
da un professore universitario di ruolo di discipline morali, designato dal Ministro per la pubblica istruzione;
da un sostituto avvocato generale dello Stato, designato dal Presidente del Consiglio dei Ministri, sentito l'avvocato generale dello Stato;
da un esperto in psicologia designato dal Presidente del Consiglio dei Ministri. [...]

La commissione dura in carica tre anni ed i suoi componenti possono essere riconfermati non più di una volta.

Il Ministro per la difesa ha facoltà di nominare una o più commissioni.

Seguono quindi una serie di articoli dedicati alla definizioni dei modi e dei tempi in cui il servizio civile deve essere attuato:

Art. 5. I giovani ammessi ai benefici della presente legge devono prestare servizio militare non armato, o servizio sostitutivo civile, per un tempo superiore di otto mesi alla durata del servizio di leva cui sarebbero tenuti. [...]

Qualora l'interessato opti per il servizio sostitutivo civile, il Ministro per la difesa, nell'attesa dell'istituzione del Servizio civile nazionale, distacca gli ammessi presso enti, organizzazioni o corpi di assistenza, di istruzione, di protezione civile e di tutela e incremento del patrimonio forestale, previa stipulazione, ove occorra, di speciali convenzioni con gli enti, organizzazioni o corpi presso i quali avviene il distacco.

Quindi si passa a una serie di articoli sul comportamento che l'obiettore deve mantenere (art. 6),⁶⁸ sulla impossibilità di portare avanti impieghi lavorativi paralleli al

⁶⁸ Art. 6. Decade dal beneficio dell'ammissione al servizio civile sostitutivo chi:
a) omette, senza giusto motivo, di presentarsi entro quindici giorni [...]

servizio (art.7), sulle punizioni per gli obiettori totali che rifiutano il servizio militare non armato o il servizio sostitutivo con una pena da 2 a 4 anni⁶⁹ (art. 8), sul divieto permanente per l'obiettore di detenere armi (art. 9). Gli articoli 10 e 11, invece, venivano dedicati allo status dell'obiettore in tempo di guerra e in tempo di pace:

Art. 10. In tempo di guerra gli ammessi a prestare servizio militare non armato o servizio civile sostitutivo possono essere assegnati a servizi non armati, anche se si tratti di attività pericolose.

Art. 11. I giovani ammessi ad avvalersi delle disposizioni della presente legge sono equiparati ad ogni effetto civile, penale, amministrativo, disciplinare, nonché nel trattamento economico, ai cittadini che prestano il normale servizio militare.

Gli ultimi due articoli, infine, erano dedicati ai giovani che stavano scontando in carcere la scelta di obiettare. A essi veniva data la possibilità di fare domanda per il servizio alternativo:

Art. 12. Coloro che, anteriormente alla data di entrata in vigore della presente legge, siano stati imputati o condannati per reati militari determinati da obiezioni di coscienza, possono, entro trenta giorni dalla data stessa, presentare la domanda [...] Il Ministro per la difesa deve provvedere alla decisione sulle domande nel termine abbreviato di trenta giorni [...]. La inosservanza del termine di cui al comma precedente comporta accoglimento della domanda.

[...] In caso di accoglimento della domanda cessano gli effetti penali delle sentenze di condanna già pronunciate, anche se divenute irrevocabili. Il tempo trascorso in stato di detenzione sarà computato in diminuzione della durata prescritta per il servizio militare non armato o per il servizio sostitutivo civile.

In ogni caso, se il tempo trascorso in stato di detenzione sarà stato superiore ad un anno, il detenuto sarà inviato in congedo illimitato.

Art. 13. Gli arruolati che alla data di entrata in vigore della presente legge siano in attesa di chiamata [...] possono produrre ai competenti organi di leva la domanda di ammissione. [...]⁷⁰

b) commette gravi mancanze disciplinari o tiene condotta incompatibile con le finalità dell'ente, organizzazione o corpo cui appartiene. [...]

⁶⁹ L'espiazione della pena esonera dal servizio militare di leva.

⁷⁰ Legge 15 dicembre 1972, n. 772 (in Gazz. Uff., 18 dicembre, n. 326). - Norme per il riconoscimento della obiezione di coscienza.

In confronto con le leggi sull'obiezione degli altri paesi vicini, la legge italiana non solo era molto più articolata, ma cercava anche di prevedere tutti i possibili casi che si potevano presentare e, quindi, prevenire interpretazioni troppo forzate della legge.

4.2.3 L'obiezione dopo il 1972

Con la legge 772/72 si sanciva definitivamente il riconoscimento giuridico dell'obiettore di coscienza, ma, allo stesso tempo, l'obiezione di coscienza non era presentata come un diritto bensì come un beneficio concesso dallo Stato. Questa impostazione prevedeva quindi un cospicuo potere in mano al ministero della Difesa la cui commissione poteva liberamente decidere di respingere le domande di obiezione. Gli otto mesi di servizio supplementare rendevano inoltre tale scelta punitiva per gli obiettori. Infine la gestione del servizio civile era nelle mani sempre del Ministero della Difesa che poteva decidere a quali enti convenzionati delegare il servizio.

L'applicazione della legge Marcorà vide un avvio lento: le norme attuative vennero emanate, con un ritardo di cinque anni, solo nel 1977. Più veloci delle istituzioni furono invece le organizzazioni degli obiettori e gli enti (primi tra tutti la Caritas, ma anche associazioni militariste-nonviolente e l'Arci servizio civile) che gradualmente riuscirono a regolarizzare la pratica e a fornire agli obiettori le possibilità di servizio civile. Lentamente, ma sempre in crescita, furono le possibilità e le domande di servizio civile. Esclusi da questo percorso rimasero quasi unicamente i testimoni di Geova che non accettavano di prestare un servizio civile alle dipendenze del Ministero della Difesa: per loro, quindi, continuarono i processi per diserzione e le detenzioni in carcere; la vera novità nel loro caso fu che, una volta scontata la prima pena, l'obiettore era congedato per legge e non incorreva in nuovi processi nel caso di nuovi rifiuti.

A partire dagli anni Ottanta la legge Marcorà si dimostra sempre più inattuale e non adatta alla situazione reale. In compenso, la Corte Costituzionale è chiamata più volte a esprimersi su casi che fanno riferimento a tale legge. Tra il 1985 e il 1997 saranno ben otto le sentenze della Corte Costituzionale che dichiareranno incostituzionali alcuni articoli della legge 772, in particolare: il 24 maggio 1985, con la sentenza n. 164, la Corte riconoscerà pari dignità tra il servizio militare e quello civile; nel 1986, la Corte sancirà che l'obiettore in servizio non è assoggettabile alla giurisdizione militare, ma a quella civile, in quanto non militare; nel 1989 la Corte dichiarerà incostituzionale la maggiore

durata del servizio civile rispetto a quello militare e a partire da questa data i i servizi militare e civile avranno pari durata (12 mesi e, dal 1997, 10 mesi)⁷¹. Con la riduzione del periodo di servizio civile le domande di obiezione aumentano esponenzialmente (tra il 1988 e il 1989 aumentano del 140%) raggiungendo nell'anno 1999 la cifra di 120.000⁷².

A dimostrazione di come la questione dell'obiezione di coscienza fosse ancora un tema sensibile nelle discussioni politiche, si può citare il caso della proposta di riforma del 1992. Nel 1992 viene presentata in Parlamento una nuova legge (230/92) che avrebbe dovuto sostituire la legge 772/72 e che avrebbe finalmente presentato l'obiezione come un diritto soggettivo. Tale legge venne approvata sia alla Camera che al Senato il 16 gennaio del 1992 e quindi inviata al Presidente della Repubblica perché la firmasse e ne concedesse l'emanazione. Ma il 1° febbraio il presidente della Repubblica Cossiga invece di firmarla, la rinviò alle Camere chiedendo un riesame e una nuova votazione⁷³. Il giorno seguente Cossiga sciolse il Parlamento annullando così anche la riforma della legge sull'obiezione di coscienza.

Una nuova legge in materia di obiezione di coscienza verrà approvata ed emanata solo nel 1998 (legge 230/98). Questa volta, finalmente, venne riconosciuta l'obiezione di coscienza come un diritto soggettivo e venne quindi annullato il potere dello Stato nel giudicare la fondatezza delle motivazioni di coscienza; inoltre veniva tolto al Ministero della Difesa la gestione del servizio civile e istituito un Ufficio Nazionale per il Servizio Civile che avrebbe dovuto gestire gli enti convenzionati e inviare gli obiettori più adatti (si permetteva all'obietto di esprimere una preferenza sull'ente in cui prestare servizio), prevedeva la possibilità di servizi civili all'estero, in paesi in via di sviluppo e in missioni umanitarie, annunciava la sperimentazione di sistemi di Difesa Popolare Nonviolenta gestita dalla Protezione Civile⁷⁴.

⁷¹ Dati Caritas: <http://www.caritasroma.it/pace-e-mondialita/servizio-civile/la-storia/>

⁷² *Ibidem*.

⁷³ La trascrizione stenografica del dibattito della Camera dopo il ritorno della legge si può consultare alla pagina:
<http://legislature.camera.it/dati/leg10/lavori/stenografici/sed0758/sed0758.pdf#page=42&zoom=100,0,0&toolbar=1>.

⁷⁴ Il testo della proposta di legge si può consultare nel sito della Camera dei deputati alla pagina:
http://legislature.camera.it/dati/leg10/lavori/stampati/pdf/001_022001.pdf.

L'anno seguente, nel 1999, si iniziò a discutere anche del progetto di abolire la leva obbligatoria⁷⁵. Il 14 novembre 2000 il Parlamento ha approvato la legge n. 331 “Norme e istituzioni del servizio militare professionale”⁷⁶ che stabilisce la fine della leva obbligatoria a partire dal 2007.

Nel 2001 viene approvata anche la legge n. 64 che prevedeva l'istituzione del Servizio civile nazionale che permette anche alle donne di partecipare al Servizio civile.

Infine, una nuova legge del 23 agosto 2004 (n. 226) decreta la sospensione del servizio di leva anticipato al 1° gennaio 2005. A partire dal 2005 nessun giovane italiano è più stato sottoposto all'obbligo di prestare servizio (civile o militare) in difesa della patria⁷⁷.

⁷⁵ Il 3 settembre 1999 il Consiglio dei Ministri approva un Disegno di legge poi presentato alla Camera dei Deputati l'8 ottobre 1999: Disegno di legge n. 6433 “Delega al Governo per la riforma del servizio militare.

⁷⁶ La legge è stata pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale n. 269 del 17 novembre 2000. Il testo della legge è consultabile alla pagina <http://nir.difesa.it/xdocs/14112000-331.xml?SOLOTESTO=false>.

⁷⁷ Mentre chiudo questo capitolo (maggio 2014) il primo ministro italiano Matteo Renzi ha proposto la creazione di una “leva universale in difesa della patria”. Cfr. *Renzi lancia consultazione sul Terzo Settore: ipotesi servizio civile universale*, in La Repubblica online, consultabile alla pagina http://www.repubblica.it/solidarieta/2014/05/13/news/renzi_lancia_consultazione_online_sul_terzo_settore-85980663/?ref=HREC1-1.

Capitolo 5

L'obiezione di coscienza in Germania

Il presente capitolo è dedicato alla questione dell'obiezione di coscienza al servizio militare nella Repubblica Federale Tedesca. Dal momento che l'analisi è finalizzata a un confronto con il caso italiano, si è cercato di trattare la materia secondo uno schema speculare a quello adottato per l'esposizione relativa all'Italia: in un paragrafo introduttivo si porrà la questione del rifiuto delle armi in Germania prima del 1945; quindi si delinearà il contesto storico in cui avvenne il riconoscimento del diritto all'obiezione di coscienza, nel 1949, sottolineando le differenze rispetto a quanto stava accadendo in Italia; il terzo paragrafo del capitolo si concentrerà sul periodo del secondo dopoguerra, facendo ricorso a casi inediti, tratti dagli archivi della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen di Karlsruhe; il quarto paragrafo, invece, si concentrerà sull'immagine dell'obietto e del disertore nella letteratura; infine, lo sguardo si allargherà ulteriormente, prendendo in esame, solo su alcuni punti specifici e sempre in ottica comparativa, i casi della Germania orientale e dell'Austria.

A differenza del caso italiano, la recente letteratura scientifica tedesca ha prestato maggiore attenzione alla questione dell'esercito come chiave di lettura per la storia politica e sociale della Germania di fine Ottocento e inizio Novecento¹. In questo ambito, anche la questione del rifiuto di prestare servizio militare e, soprattutto, il problema della creazione di un diritto all'obiezione di coscienza e il suo conseguente inserimento nella legislazione costituzionale hanno trovato spazio². Inoltre, sin dalla fine degli anni Settanta, qualche lavoro più approfondito rispetto a quanto si è potuto verificare per l'Italia è stato dedicato alla questione dei movimenti pacifisti tedeschi del Novecento e, in particolare, del secondo dopoguerra³.

¹ Per una bibliografia a riguardo si veda Introduzione, par. 3.3.

² Rimando a Karsten Bredemeier, *Kriegsdienstverweigerung im Dritten Reich*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1991; Eisenfeld, *Kriegsdienstverweigerung in der DDR* cit. Il lavoro più completo sull'obiezione di coscienza nella Repubblica Federale è sicuramente quello di Patrick Bernhard, *Zivildienst zwischen Reform und Revolte: eine bundesdeutsche Institution im gesellschaftlichen Wandel 1961-1982*, Oldenbourg, München 2005. Sul dibattito per l'inserimento del diritto di obiezione nella costituzione tedesca si veda anche Meier-Dörnberg, *Die Auseinandersetzung um die Einführung der Wehrpflicht in der Bundesrepublik Deutschland* cit., pp. 107-118.

³ Si vedano per esempio, tra i primi e più noti lavori: Dieter Riesenberger, *Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland. Von den Anfängen bis 1933*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

Tuttavia, anche se in un contesto storiografico più vivace e stimolante, si avverte ancora la mancanza di uno studio approfondito sul significato che la questione “obiezione di coscienza al servizio militare” ha giocato all’interno della ricostruzione sociale, culturale e politica della Germania occidentale. Questo vale peraltro anche per il caso della Repubblica democratica e, soprattutto, il tema sembra essere stato del tutto trascurato dagli studi sul rapporto tra i due Stati tedeschi.

5.1 Esperienze pacifiste in Germania, dall’Ottocento alla cesura del 1945

5.1.1 Pacifismo e obiezione nell’Ottocento e nella Prima Guerra Mondiale

Il rifiuto delle armi e le proteste contro l’esercito in Germania seguono un percorso diverso da quello che abbiamo potuto verificare per il caso italiano. Se da una parte le proteste pubbliche contro il richiamo alle armi erano molto più limitate, dall’altra ci si trova di fronte a una costruzione teorica del pacifismo (e, in minor misura, del rifiuto dell’esercito) molto più elaborata e diffusa, sia pure sempre all’interno di determinati ambienti. Mentre, infatti, in Italia le prime azioni pacifiste contro l’esercito nacquero e furono praticate principalmente tra le classi popolari, in modo spontaneo, con un modesto appoggio e una scarsa corrispondenza con l’elaborazione teorica-politica sia in seno ai partiti che presso intellettuali indipendenti (con alcune eccezioni nel movimento anarchico), in Germania fu proprio a livello teorico che maturarono i più interessanti spunti pacifisti, che si tradussero poi in quello che è stato definito il “pacifismo borghese”.

La tradizione culturale tedesca nel campo del pacifismo è indiscutibile: a partire dall’Illuminismo il contributo di pensatori tedeschi alla riflessione sulla pace e sul pacifismo è fondamentale (accanto al modello forse più celebre, Kant e il suo *Zur ewigen Frieden* del 1795 che pose le basi del cosiddetto “pacifismo giuridico”, si possono citare ancora Leibniz, oppure i poeti romantici come Novalis o Schlegel); ma già prima del Settecento è possibile rintracciare in territorio tedesco alcuni esempi che potremmo definire “proto-pacifisti” in particolare in specifiche tradizioni confessionali legate al

1985; Karl Holl, Wolfram Wette, *Pazifismus in der Weimarer Republik*, Schöningh, Paderborn 1981; Karl Holl, *Pazifismus in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt 1988; Guido Grünwald, *Die Internationale der Kriegsdienstgegner (IdK). Ihre Geschichte 1945 bis 1968*, Pahl-Rugenstein Hochschulschriften, Köln 1982.

mondo protestante come per agli anabattisti (si pensi, a titolo di esempio, al Thomas Müntzer dei primi anni).

Nonostante questa grande eredità culturale, nell'Ottocento, in ambito tedesco, non ci furono esperienze e sviluppi significativi nel campo della pratica e nell'organizzazione pacifista. A inibire questo sviluppo influì, in parte, anche la buona reputazione che l'esercito aveva guadagnato presso l'opinione pubblica con le tre vittorie militari degli anni Sessanta-Settanta dell'Ottocento che determinarono la nascita del Reich e che sono state studiate proprio negli anni oggetto di questa tesi da Gerhard Ritter nel suo famoso libro, diventato un classico, *I militari e la politica nella Germania moderna*⁴. Non è questa la sede per soffermarsi sulle cause di questo ritardo nello sviluppo dei movimenti pacifisti, è però qui utile ricordare che fino al 1886 non ci furono in Germania società pacifiste abbastanza organizzate e longeve da esercitare un'influenza sull'opinione e la politica, ma solo piccoli gruppi di breve vita e minimo impatto sociale. Secondo gli studi di Chickering⁵, la prima di queste piccole "società di pace" fu fondata a Königsberg nel settembre 1850 – si consideri che a questa data in altri Paesi d'Europa, prima di tutto l'Inghilterra, esperienze del genere erano già diffuse – da Julius Rupp, un pastore protestante, e Robert Motherby, un fisico che aveva partecipato al congresso di pace nella Paulskirche di Francoforte nel 1850 e ne era rimasto affascinato. L'associazione aveva 141 iscritti e venne sciolta appena pochi mesi dopo la sua fondazione su intervento della polizia prussiana.

Qualche anno più tardi troviamo la *Deutscher Verein für internationale Friedenspropaganda*, fondata da Eduard Löwenthal nel 1874 allo scopo di organizzare incontri tra i parlamentari europei per sensibilizzarli alle tematiche della pace. Anche in questo caso intervenne la polizia: in breve tempo Löwenthal fu arrestato per aver "criticato la tradizione militare tedesca". Rimase in carcere per cinque mesi, e, a pena scontata, fu esiliato da Berlino. Nel frattempo la sua associazione, orfana della sua guida carismatica, si sciolse.

Löwenthal rientrò a Berlino vent'anni più tardi, nel 1894, poco dopo la morte di Bismarck, con l'intento di fondare una nuova associazione, la *Deutscher Verein für obligatorische Friedensjustiz*. Anche questa seconda associazione non riscosse molta

⁴ Cfr. Gerhard Ritter, *Staatskunst und Kriegshandwerk; das Problem des "Militarismus" in Deutschland*, 4 vol., Oldenbourg, München 1954-1968, trad. it. *I militari e la politica nella Germania moderna. Da Federico il Grande alla prima guerra mondiale*, 3 vol., Torino, Einaudi 1967-1973.

⁵ Cfr. Roger Chickering, *Imperial Germany and a world without war: the peace movement and German society, 1892-1914*, Princeton University Press, Princeton 1975, pp. 47 e ss.

fortuna e si sciolse dopo poco. L'unico effetto che ebbe fu quello di convincere il deputato Rudolf Virchow (Partito Progressista Tedesco) a tenere un discorso al Reichstag nel quale, in controtendenza rispetto alle politiche scelte dal governo, proponeva il disarmo totale.

Come descritto da Scheer⁶, oltre ai tentativi di Löwenthal, negli anni Ottanta si assistette anche alla creazione di alcune associazioni pacifiste legate a gruppi internazionali e avviate da personalità non tedesche che si erano trasferite in Germania proprio con questo scopo. Il caso più famoso è quello dell'inglese Hodgson Pratt, che nel 1884 si stabilì a Stoccarda dove convinse alcuni notabili appartenenti al Partito Popolare Tedesco (liberali di sinistra) a fondare una società della pace. Tentò di fondare delle associazioni simili anche a Darmstadt, Berlino e Francoforte, ma con scarsi risultati. Solo a Francoforte, con la *Frankfurter Friedensverein*, riuscì ad avere un certo rilievo e a organizzare qualche attività. Fu in particolare la partecipazione all'Hambacherfest⁷ a farle guadagnare una certa importanza, tanto più perché la "Frankfurter Zeitung" pubblicò varie cronache su questa manifestazione.

Solo nel 1892 venne fondata dagli austriaci Alfred Fried e Bertha von Suttner⁸ la prima Società tedesca per la Pace di una certa entità, la *Deutsche Friedensgesellschaft*, con sedi a Berlino, Costanza, Monaco, Norimberga e Hannover. In pochi anni raggiunse i 5000 aderenti, impressionando così il movimento internazionale. Ma si trattava di iscritti sulla carta che molto difficilmente l'associazione sarebbe stata in grado di mobilitare in eventuali manifestazioni pubbliche. Il bacino di iscritti all'associazione era composto principalmente da mercanti e piccoli imprenditori, accademici, scrittori e giornalisti, insegnanti, fisici, avvocati e farmacisti; più di un terzo degli iscritti era rappresentato da donne. Il ruolo delle donne nelle associazioni tedesche pacifiste della fine dell'Ottocento non deve essere sottovalutato: furono spesso le donne che tennero in piedi tali associazioni, affiancando sovente la battaglia pacifista con le richieste suffragiste di diritto di voto e parità dei sessi⁹. Dal punto di vista economico, le entrate, e perciò la

⁶ Friedrich Karl Scheer, *Die deutsche Friedensgesellschaft (1892-1933). Organisation, Ideologie, Politische Ziele*, Haag und Herchen, Frankfurt 1981.

⁷ Il festival democratico che si tenne al castello di Hambach nel maggio 1832 in sostegno della pace, della democrazia e dell'Unità tedesca.

⁸ Autrice, tra le altre cose, del romanzo pacifista *Die Waffen nieder!*, Bertha von Suttner è una delle rappresentative del pacifismo "umanista" o "etico", basato cioè sul concetto che gli esseri umani sono razionali e perfettibili e quindi sull'idea positivista che è molto probabile che la storia vada verso una continua evoluzione e un miglioramento delle condizioni umane.

⁹ Cfr. Sabine Hering, Cornelia Wenzel, *Frauen riefen, aber man hörte sie nicht. Die Rolle der deutschen Frauen in der Internationalen Friedensbewegung zwischen 1892 und 1933*, Kassel, Schriftenreihe des

sopravvivenza dell'associazione, erano garantite principalmente dal contributo di alcuni ricchi benefattori. L'unico momento in cui l'associazione riuscì ad aprire un dibattito pubblico sui temi della pace e delle armi fu alla fine del secolo, dopo la Convenzione dell'Aia sulle norme e sugli usi della guerra terrestre del 1899, nella quale venne istituita la Corte Permanente di Arbitrato e si cercò di creare una regolamentazione per la guerra¹⁰. Tale conferenza ebbe un forte impatto sulle associazioni pacifiste tedesche che si concentrarono sul problema dell'arbitrato nelle dispute internazionali e, soprattutto, sulla limitazione degli armamenti, cercando di sensibilizzare l'opinione pubblica sul tema. Fu proprio in questa occasione che venne organizzata la prima manifestazione mondiale per la pace di sole donne che trovò seguito in vari paesi del mondo, con però l'eccezione della Germania dove, nonostante la cospicua presenza di pacifiste tedesche nell'organizzazione della manifestazione dell'Aja, le numerose associazioni femminili si rifiutarono di partecipare all'evento ritenendosi "culturali" e quindi non volendosi esprimere su tali tematiche ritenute troppo "politiche"¹¹.

In età guglielmina, in un periodo in cui il militarismo del Kaiser era giunto a permeare diversi strati della società, il pacifismo, di qualunque natura potesse essere, era visto con gran sospetto: in esso le istituzioni rintracciavano un concetto lontano dalla tradizione militarista del Paese e un elemento che, col suo carattere internazionalista, poteva essere potenzialmente molto destabilizzante per l'unità del paese e quindi da combattere o almeno tenere sotto stretto controllo¹².

Nonostante la sorveglianza della polizia, a cavallo tra i due secoli le associazioni pacifiste tedesche riuscirono a organizzare alcuni Congressi Universali per la Pace (nel 1897 la riunione si svolse ad Amburgo, dieci anni dopo, nel 1907, ci fu un secondo appuntamento a Monaco, a cui non ne fecero seguito altri). In questo periodo spiccò

Archivs der Deutschen Frauenbewegung 1986. Si pensi anche ad alcune figure femminili come quelle della già citata Bertha von Suttner o ad Anita Augspurg, Lida Gustava Heymann ed Helene Stöcker. Cfr. Maria Stefania De Luca, *Il pacifismo femminista in Germania (1898-1914)*, "DEP. Deportate, esuli, profughe", n. 18-19, 2012, consultabile alla pagina: http://www.unive.it/media/allegato/dep/n18-2012/Ricerche/Miscellanea/01_DeLuca.pdf [ultima consultazione: 17 luglio 2014].

¹⁰ Il testo completo della Convenzione si può trovare in *II Convenzione internazionale dell'Aja concernente le leggi e gli usi della guerra terrestre con relativo regolamento. L'Aja, 29 luglio 1899*, Pubblicazione Centro Studi per la Pace, Rovereto 2008, consultabile alla pagina: http://files.studiperlapace.it/spp_zfiles/docs/20041031201007.pdf.

¹¹ Tra le principali organizzatrici deve essere ricordata almeno Margarethe Leonore Heinemann Selenka (Amburgo 1860-Monaco 1923). Cfr. U. Kätzel, *A radical women's rights and peace activist: Margarethe Leonore Selenka, initiator of the First Worldwide Women's Peace Demonstration in 1899*, "Journal of Women's History", vol. 13, 3, 2001, pp. 46-69.

¹² K. Holl, *Pazifismus in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.

l'attività di Ludwig Quidde (Brema 1858-Ginevra 1941)¹³, storico e politico tedesco, famoso per il suo pamphlet *Caligula: eine Studie über römischen Caesarenwahnsinn*, per il quale venne processato per lesa maestà (nel testo infatti la figura di Caligola è parallela a quella del Kaiser Guglielmo). Quidde fu presidente della *Deutsche Friedensgesellschaft* dal 1914 al 1929 (nel 1927 avrebbe ricevuto il premio Nobel per la Pace) e riportò il quartier generale a Berlino (per un periodo era stato fissato a Monaco), dove l'associazione passò attraverso la prova della guerra e del tormentato dopoguerra. La sua fine – come quella dell'intero movimento pacifista tedesco – fu segnata dall'avvento del nazismo.

La questione del diritto al rifiuto di impugnare le armi giocò un ruolo quasi sempre secondario in seno alle associazioni pacifiste, concentrate su altri temi e altre questioni. Anche per questo motivo, probabilmente, la Germania acquisì un notevole ritardo rispetto agli altri paesi del centro-nord Europa (in particolare i paesi protestanti scandinavi e quelli anglosassoni) che avevano iniziato a riconoscere il diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare con l'inizio del nuovo secolo, mentre la Germania dovette aspettare il secondo dopoguerra. Alcuni isolati esempi di dispense dal servizio militare erano comunque presenti anche in territorio tedesco in epoca moderna: la prima volta che nei territori tedeschi si ebbe una sorta di dispensa dal servizio militare fu nel 1623, quando il duca dello Schleswig-Holstein concesse ai Mennoniti il privilegio di non servire nell'esercito; più di un secolo più tardi, nel 1780, Federico il Grande concesse, sempre ai Mennoniti, il privilegio di non pagare l'obolo di 5000 talleri che doveva versare chi non voleva partecipare al servizio cantonale obbligatorio. Ma entrambi i casi sono delle eccezioni, come eccezioni erano, prima dell'Ottocento, le coscrizioni obbligatorie senza possibilità di esclusione sotto pagamento di una somma in denaro.

Nei territori tedeschi, fu introdotta per la prima volta una leva obbligatoria universale nel 1814, con l'istituzione in Prussia dell'"Allgemeinen Wehrpflicht": tale servizio non prevedeva la possibilità di obiezione tranne in rarissimi casi e in situazioni particolari (legate sempre a motivazioni religiose), e comunque non oltre il 1867 quando qualsiasi privilegio in materia di coscrizione venne abolito per legge. Questa prima organizzazione militare universale avrebbe giocato un ruolo chiave nella fondazione

¹³ Per una biografia di Quidde, cfr. Karl Holl, *Ludwig Quidde. Eine Biographie*, Droste Verlag, Düsseldorf 2007.

dell'esercito tedesco della Germania unita dove la coscrizione obbligatoria universale maschile venne riconfermata e ogni possibilità di privilegio annullata¹⁴.

Nonostante gli anni a cavallo tra Otto e Novecento fossero quelli in cui le associazioni pacifiste erano più attive, il numero degli uomini che rifiutarono di servire nell'esercito fu molto basso, mentre, come già detto, anche le associazioni pacifiste sembravano non essere minimamente interessate al problema. Diversamente dal caso italiano, anche gli obiettori e i disertori della prima guerra mondiale furono relativamente pochi¹⁵, nonostante gli inviti a disertare della sinistra radicale come quello di Rosa Luxemburg (anche se per motivi rivoluzionari oltre che pacifisti)¹⁶ o l'impegno in difesa dell'obiezione di coscienza di pacifiste come Helene Stöcker (fondatrice, tra le altre cose, della *Bund Neues Vaterland*, presieduta dalla pacifista Lilli Jannasch)¹⁷. È interessante notare come siano quasi unicamente donne a parlare di rifiuto delle armi, con una voce rimasta per lunghi anni inascoltata¹⁸. Lo scarso numero dei casi di diserzione/obiezione, infatti, permise allo Stato di tenere nascosto il problema limitandosi a indicare chi non voleva combattere come malato mentale e, quindi, a internarlo in ospedali psichiatrici.

5.1.2 Pacifismo e obiezione da Weimar al 1945

Solo dopo la fine della prima guerra mondiale, a causa soprattutto degli influssi del pacifismo radicale inglese che si stava sviluppando in quel periodo e nel contesto progressista della Repubblica di Weimar, iniziò a diffondersi anche in Germania il concetto di obiezione di coscienza supportato anche da alcune associazioni come la *Bund der Kriegsdienstgegner*¹⁹: dopo la tragedia del primo conflitto mondiale i mezzi più efficaci per opporsi alla guerra iniziarono a delinearsi nel rifiuto di indossare la divisa dell'esercito, nel rifiuto di lavorare nelle fabbriche e nelle industrie collegate in qualche

¹⁴ Cfr. Franck Becker, *Bilder von Krieg und Nation. Die Einigungskriege in der bürgerlichen Öffentlichkeit Deutschlands 1864-1913*, Oldenburg, München 2001, in particolare alle pp. 306 e ss.

¹⁵ Cfr. Karsten Bredemeier, *Kriegsdienstverweigerung im Dritten Reich*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1991, p. 44.

¹⁶ Cfr. *Supra*, cap. 1.

¹⁷ Sulla figura di Helene Stöcker cfr. Bruna Bianchi, *Profilo biografico di Helene Stöcker: gli anni dell'impegno pacifista e dell'esilio (1914-1943)*, "DEP Deportate, esuli, profughe", n. 8, 2008.

¹⁸ Per tale periodo si veda: Annika Wilmers, *Pazifismus in der internationalen Frauenbewegung (1914-1920). Handlungsspielräume, politische Konzeptionen und gesellschaftliche Auseinandersetzungen*, Karltezt, Essen 2008.

¹⁹ Nata nel 1919 vedeva, tra i fondatori, anche la già citata Helene Stöcker che, in seguito, entrò a far parte anche del consiglio direttivo dell'associazione dei War Resister International (fondata nel 1921).

modo al riarmo, fino a forme più private e individuali di obiezione al militarismo che stava dilagando.

Tra le manifestazioni pubbliche bisogna ricordare almeno il movimento del “Nie wieder krieg!” che tra il 1920 e il 1922 riuscì a portare in piazza migliaia di persone. Tra i promotori molti artisti e scrittori: tra i nomi più famosi c’è quello di Käthe Kollwitz che ne disegnò il celebre manifesto, o Kurt Tucholsky con la sua celebre poesia firmata Teobald Tiger che riportava il motto: “Kein Wehrpflicht! Kein Soldaten! / Keine Monokel-Potentaten! / Keine Orden! Keine Spaliere! / Keine Reserveoffiziere! / Ihr seid die Zukunft! / Eur das Land! [...]”²⁰.

Alle proteste contro la guerra e alle diverse forme di obiezione al militarismo, queste ultime peraltro non molto diffuse, non si accompagnavano però leggi appropriate. Perfino nell’avanzatissima Costituzione della Repubblica di Weimar tale diritto non era contemplato, mentre invece la coscrizione era universale e maschile, a simbolo di un esercito democratico formato da cittadini in armi. L’articolo 133 della Costituzione recitava, infatti:

- (1) Alle Staatsbürger sind verpflichtet, nach Maßgabe der Gesetze persönliche Dienste für den Staat und die Gemeinde zu leisten.
- (2) Die Wehrpflicht richtet sich nach den Bestimmungen des Reichswehrgesetzes. Dieses bestimmt auch, wieweit für Angehörige der Wehrmacht zur Erfüllung ihrer Aufgaben und zur Erhaltung der Manneszucht einzelne Grundrechte einzuschränken sind.²¹

Con questo articolo veniva quindi ufficializzata e legalizzata anche la limitazione/sospensione di alcuni diritti fondamentali dei coscritti durante il servizio militare, questione che era chiaramente in contrasto con il concetto di democrazia.

Con l’avvento del nazismo anche la flebile discussione sull’obiezione di coscienza che si era tenuta durante gli anni di Weimar scomparve completamente per lasciare spazio al dibattito sul nazismo e ad altre forme di opposizione al regime. Le associazioni

²⁰ Theobald Tiger, *Drei Minuten Gehör*, in: *Republikanische Presse*, n. 6, 29. Juli 1922.

²¹ “Art. 133 – Tutti i cittadini sono obbligati ad adempiere alle prestazioni personali a favore dello Stato e dei Comuni, loro imposte dalla legge. Il dovere militare si adempie secondo le disposizioni della legge del Reich sull’esercito. Questa determina anche le limitazioni ad alcuni diritti fondamentali, che nei riguardi dei militari, siano rese necessarie dall’adempimento dei compiti loro imposti e dal mantenimento della disciplina”. Il testo completo della *Weimarer Verfassung* si può trovare alla pagina <http://www.documentarchiv.de/wr/wrv.html> (ultima consultazione 29.04.2011); la traduzione qua utilizzata è tratta dalla pagina: http://www.dircost.unito.it/cs/pdf/19190811_germaniaWeimar_ita.pdf (ultima consultazione 29.04.2011).

pacifiste che tentarono di continuare pubblicamente nella loro opera di discussione e promozione della pace furono ben presto sciolte con la forza dal partito nazista, accusate di violare la “legge militare contro la sovversione delle forze armate” (*Zersetzung der Wehrkraft*); i pacifisti che continuarono nel loro lavoro furono arrestati o deportati nei campi.

Nonostante queste precauzioni del regime, non è però impossibile trovare tra le diverse forme di opposizione al nazismo anche alcuni casi di rifiuto di impugnare le armi e di indossare la divisa. Non si trattava solo di testimoni di Geova (che comunque rappresentarono il numero maggiore di obiettori di coscienza al servizio militare e che pagarono col maggior numero di vittime per questa scelta), ma anche di diversi pacifisti, spesso legati a gruppi politici (con una obiezione più al nazismo che al servizio militare in sé), e di singoli individui che prendevano la decisione di obiettare in propria coscienza; in tutti i casi pagarono allo stesso modo la loro scelta: con la deportazione nei campi di concentramento o con la pena di morte²². Secondo le stime di Guido Grünewald, durante il regime nazista ci furono circa 280 obiettori di coscienza, dei quali 250 testimoni di Geova, alcuni avventisti, cattolici e protestanti e una decina di obiettori politici o pacifisti, come, per esempio, Olaf Kullman, un norvegese (quindi in territorio occupato) appartenente alla *KDV-Organisation Folkereisning mot Krieg*, che venne arrestato nel luglio del 1941 durante un’agitazione pacifista e che morì nel campo di concentramento di Sachsenhausen (Berlino) il 9 luglio 1942²³. Lievemente più alto è invece il numero di soldati che disertarono e di rifugiarono in paesi neutrali: secondo i conti di Haase, circa 550 disertori si rifugiarono in Svizzera, mentre circa 300 riuscirono a raggiungere la Svezia²⁴.

²² Cfr. Karsten Bredemeier, *Kriegsdienstverweigerung im Dritten Reich*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1991. Si veda anche Norbert Haase, *Desertion – Kriegsdienstverweigerung – Widerstand*, in Peter Steinbach, Johannes Tuchel, *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, Akademie, Berlin 1994, pp. 526-536.

²³ Cfr. Guido Grünewald, *Geschichte der Kriegsdienstverweigerung. Mit einer kommentierten Dokumentation: Deutsche Kriegsdienstverweigerer 1650 bis 1945*, DFG-VK, Essen 1982.

²⁴ Norbert Haase, *Desertion – Kriegsdienstverweigerung – Widerstand*, in Peter Steinbach, Johannes Tuchel, *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, Akademie, Berlin 1994, pp. 526-536, cifre a p. 532.

5.2 Il secondo dopoguerra: memoria, riarmo e obiezione di coscienza

5.2.1 La cesura del 1945 e la memoria della guerra

Nei primi anni che seguirono la fine della guerra il problema del diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare (riconosciuto formalmente nella Costituzione provvisoria del 1949) fu lasciato in secondo piano per prorompere sulla scena pubblica solo dopo il 1955. Fino a quella data, infatti, la discussione e le energie dei pacifisti si erano concentrate sul problema del riarmo e sulle conseguenze strategico-politiche che tale riarmo avrebbe comportato, non ultima quella di sancire la definitiva divisione del paese.

La fine della guerra rappresentò una vera e propria cesura nella storia tedesca, influenzando profondamente sugli aspetti costituzionali, sociali e culturali del paese, oltre che, ovviamente su quelli politici ed economici. Con la rottura dopo la caduta del Regime nazista, furono gli americani che, come potenza di occupazione, giocarono un ruolo centrale nella ricostruzione della società e della politica tedesca occidentale. Anche sul piano istituzionale, la capitolazione incondizionata del Terzo Reich nel maggio 1945 produsse un vuoto che fu inizialmente riempito, nella parte occidentale, dagli Alleati, i quali, quattro settimane dopo la fine della guerra, assunsero, con la “dichiarazione di Berlino”, il potere supremo della Germania. Fu sotto il loro controllo e indirizzo che, nel periodo 1945-1947, si delinearono i contorni del sistema partitico che avrebbe contraddistinto la ripresa della vita politica della Repubblica di Bonn a partire dal 1949²⁵ e con esso anche il sistema economico. La ricostruzione, pilotata in parte dagli Alleati, si sviluppò anche sul piano della mentalità oltre che su quello fisico della ricostruzione del Paese. In questo contesto risulta evidente la questione fondamentale della memoria del nazismo e della seconda guerra mondiale.

Ben presto si ricominciò a discutere dei nuovi problemi della pace, di riarmo, di esercito, mentre l'esperienza della guerra e di una società militarizzata era ancora molto presente e il rapporto col passato nazista restava molto controverso, nonostante l'epurazione giudiziaria (dal processo di Norimberga in poi) e l'epurazione politica. Quello dell'epurazione e del rapporto tormentato col passato nazista è un tema sul quale

²⁵ Wolfgang Benz, *Zwischen Hitler und Adenauer. Studien zur deutschen Nachkriegsgesellschaft*, Fischer, Frankfurt 1991; Thomas Schlemmer, *Tra Weimar e Bonn. Il sistema partitico tedesco-occidentale dal 1945 al 1961*, in Gian Enrico Rusconi, Hans Woller (a cura di), *Italia e Germania 1945-2000. La costruzione dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 2005.

la storiografia tedesca (e non solo) dibatte da decenni spesso con interpretazioni molto divergenti²⁶. Quel che è certo è che la *Vergangenheitsbewältigung* non fu per nulla un processo semplice e lineare. In questa sede si farà riferimento principalmente ai lavori di Norbert Frei, la cui interpretazione della rielaborazione/amnesia storica nel periodo 1950-60 si applica bene a certi aspetti delle discussioni sull'esercito e il militarismo. Frei dimostra²⁷ che, se infatti l'epurazione politica dei primi anni dopo il 1945 fu complessivamente rilevante, non bisogna dimenticare che dalla creazione della Repubblica Federale nel 1949 le politiche dei fondatori dello Stato miravano a mettere fine alle epurazioni attraverso una politica di amnistie²⁸ e reintegrazione nei servizi pubblici²⁹. Questa politica fu a lungo accompagnata dalla strumentalizzazione dell'accusa di "colpa collettiva" che portava, per reazione, a una solidarietà collettiva nazionale. Il rifiuto di tale accusa fu la base negoziale di ogni discorso o comizio della classe politica nei primi anni di vita della Repubblica Federale. In questo clima, la liberazione, alla metà degli anni Cinquanta, di criminali di guerra già condannati³⁰ rafforzò la tendenza diffusa tra i tedeschi a rimuovere dalla coscienza collettiva il senso di colpa per il regime nazista e la sua guerra di conquista.

Su queste basi, la riorganizzazione della vita della maggioranza della popolazione si fondò su una rimozione del passato recente o, eventualmente, su un'accettazione di

²⁶ Non è questa la sede per approfondire la questione. Si ricorderà solo che tale dibattito sulla *Vergangenheitsbewältigung* iniziò a metà degli anni Novanta (sulla scia anche dell'*Historikerstreit* allora in corso già da alcuni anni). Solo alcuni dei testi da ricordare in ordine cronologico: Aleida Assmann, Ute Frevert, *Geschichtsvergessenheit-Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit den deutschen Vergangenheit nach 1945*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1999; Norbert Frei, *1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewusstsein der Deutschen*, München 2005; Peter Reichel, *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute*, Beck, München 2001; Alon Confino, *Germany as a culture of Remembrance: Promises and Limits of writing History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006.

²⁷ Cfr. Norbert Frei, *Adenauer's Germany and the Nazi Past. The politics of Amnesty and Integration*, Columbia University Press, New York 2002 (ed. or. tedesca 1997). Si veda anche Id., *La discussione sul nazionalsocialismo in Germania dal 1945 al 2000*, in Gian Enrico Rusconi, Hans Woller (a cura di), *Italia e Germania 1945-2000. La costruzione dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 2005. Per la continuità sul piano legislativo si veda, tra le altre cose, anche: B. Diestelkamp, *Kontinuität und Wandel in der Rechtsordnung, 1945 bis 1955*, in L. Herbst (ed.), *Westdeutschland 1945-1955. Unterwerfung, Kontrolle, Integration*, München 1986, pp. 85-96.

²⁸ La prima legge sull'amnistia fu promulgata alla fine del 1949 per tutti i reati che erano stati perpetrati prima del settembre 1949 e che potevano essere puniti fino a sei mesi. Sebbene sembrasse rivolta soprattutto contro i reati di mercato nero, furono a decine di migliaia i criminali nazisti che ne approfittarono. Cfr. *Gesetz über die Gewährung von Straffreiheit*, 31 dicembre 1949, "Bundesgesetzblatt", 1949, pp. 37 e s. La legge è citata anche in Frei, *La discussione sul nazionalsocialismo in Germania dal 1945 al 2000* cit., p. 65.

²⁹ La legge 131 del 1951 prevedeva la reintegrazione in servizio nella Repubblica Federale di tutti gli impiegati pubblici che erano stati "cacciati" nel 1945 e di tutti gli ex-ufficiali di professione. Cfr. *ibidem*, p. 67.

³⁰ Filippo Focardi, *Criminali di guerra in libertà. Un accordo segreto tra Italia e Germania federale, 1949-55*, Carocci, Roma 2008.

esso come evento del quale solo pochi erano responsabili. Tutto ciò avveniva sotto la protezione della nuova compagine politica filostatunitense, che si poneva come scopo principale la necessità di assicurare una stabilità politica principalmente in funzione antisovietica.

Questa interpretazione può essere confermata anche dallo studio della storia militare e culturale di questo periodo. Ad aiutare il processo di rimozione del passato, ha probabilmente influito anche lo scoppio della guerra di Corea che permise di ridislocare – a vari livelli – i vecchi fronti della seconda guerra mondiale. Un segnale evidente di questa ridefinizione, immaginaria e reale allo stesso tempo, può essere letto nel tentativo del nazismo sconfitto di creare una propria memoria dell'evento bellico. Fu così che la discussione pubblica, tedesca e straniera, fu alimentata (e caso mai inasprita) dalla pubblicazione di alcune memorie di militari del vecchio esercito nazista – prontamente tradotte nei principali paesi europei: Erwin Rommel, *Krieg ohne Hass*, 1950; Heinz Guderian, *Erinnerungen eines Soldaten*, 1951; Albert Kesselring, *Soldat bis zum letzten Tag*, 1953; e altri ancora, con le relative rapidissime traduzioni in francese, inglese, italiano. I temi ricorrenti erano due: ristabilire la reputazione della Wehrmacht, dissociandola dalle responsabilità naziste, e ricordare che sia la Germania che l'Occidente avevano un nemico comune a Oriente. Nella prefazione alle sue memorie, Guderian rivendicava la missione antisovietica dell'esercito tedesco, e chiamava tutta l'Europa occidentale a riprendere il testimone di quella lotta. Ancora, il caso Kesselring, come ha mostrato di recente Kerstin von Lingen³¹, è uno degli esempi migliori di questo scontro pubblico: Kesselring, condannato all'ergastolo dal tribunale inglese insediato a Venezia per le atrocità commesse dalla Wehrmacht sul fronte italiano, fu ritenuto innocente dall'opinione pubblica tedesca, appoggiata dalla Germania conservatrice di Adenauer, e spesso anche dai militari britannici e americani, ma condannato invece dall'opinione pubblica italiana memore, tra le altre cose, dell'eccidio delle Fosse Ardeatine. Il suo caso è famoso ancora oggi in Italia soprattutto grazie alla celebre *Lapide ad ignominia* scritta da Piero Calamandrei e affissa nel palazzo comunale di Cuneo in risposta all'affermazione del maresciallo tedesco che sosteneva che gli italiani avrebbero dovuto essergli grati per il suo comportamento nei 18 mesi di occupazione, talmente grati da fargli un monumento:

³¹ Kerstin von Lingen, *Kesselrings letzte Schlacht. Kriegsverbrecherprozesse, Vergangenheitspolitik und Wiederbewaffnung: Der Fall Kesselrings*, Schöningh, Paderborn 2004.

[...]

Su queste strade se vorrai tornare
ai nostri posti ci ritroverai
morti e vivi collo stesso impegno
popolo serrato intorno al monumento
che si chiama
ora e sempre
RESISTENZA³²

Kesselring fu solo uno dei tanti militari tedeschi criminali di guerra a poter godere della grazia. Questa politica favoriva la costruzione della leggenda di una Wehrmacht rimasta “pulita”, indipendente dalle azioni criminali compiute dalle SS, estranea anche allo sterminio degli ebrei, nonché l’ambiente dal quale provenne l’unico tentativo di sbarazzarsi di Hitler (il famoso attentato fallito del 20 luglio 1944).

Questo processo di “denazificazione mancata” della Germania occidentale e di continuità delle istituzioni (magistrati, medici e industriali compromessi col nazismo e rimasti al loro posto)³³ fece apparire il riarmo quasi naturale: veniva ricreato un esercito che reintegrasse gli ex-militari (ufficiali di carriera in primis). Per il fatto che avessero servito Hitler e che avessero partecipato, deciso e commesso crimini e stragi, si ricorse ancora una volta al Lete.

La situazione nella società tedesca era però molto più complessa e se da un lato esisteva un élite compromessa col regime che aveva usufruito delle amnistie e si era fatta portatrice di una certa continuità, dall’altro lato esisteva una gran massa di persone che la guerra sì l’aveva fatta, ma anche subito sulla propria pelle, aveva vissuto la distruzione dei bombardamenti e si vedeva ricordare tutti i giorni quei tragici eventi dalle macerie che per anni ornarono le città tedesche³⁴. Compromessi o no con il passato nazista, la guerra giocava un ruolo fondamentale nel complesso dei significati con cui comprendere

³² Sul caso Kesselring si veda anche Ivan Tognarini, *Kesselring e le stragi nazifasciste. 1944: estate di sangue in Toscana*, Carocci, Roma 2002.

³³ Norbert Frei, *Karrieren im Zwiellicht. Hitlers Eliten nach 1945*, Campus, Frankfurt 2001 (trad. it. *Carriere. Le élites di Hitler dopo il 1945*, Bollati Boringhieri, Torino 2003). Per alcune considerazioni sulla magistratura, si veda anche a margine del libro di Christoph U. Schminck-Gustavus, *Das Heimweh des Walerjan Wróbel*, Bonn 1986 (trad. it. *Mal di casa: un ragazzo davanti ai giudici: 1941-1942*, con un ricordo di Nuto Revelli, Bollati Boringhieri, Torino 1994).

³⁴ Vasta è la letteratura a riguardo, per citare solo le opere più significative conosciute anche fuori dalla Germania: Sebald, *Storia della distruzione naturale* cit.; si veda anche l’antologia curata da Hans Magnus Enzensberger, *L’Europe en ruines. Témoignages oculaires 1944-48*, Actes sud, Paris 1995.

la realtà e diventava una nuova narrazione, problematica e irrisolta, nella memoria personale prima ancora che collettiva.

Il 1945 rappresentava così una sconfitta e una liberazione allo stesso tempo. Come spiega Kocka in *Kontinuitäten und Wandlungen*, il 1945 non deve essere letto come un punto (di fine o di inizio) bensì come una “fase” che fa parte appieno della storia tedesca, oltre che come un profondo *Einschnitt* (cesura) nella storia tedesca, così come furono gli anni 1918/1919 e 1848/1849, seppur con significati e contesti differenti³⁵.

È solo leggendo in questa chiave gli anni attorno al 1945 che si può comprendere come e perché scrittori e pensatori appartenenti a diverse tradizioni e con diverse impostazioni, come Adorno, Jaspers, Habermas, Anders, Arendt e molti altri, sentendo il bisogno di una elaborazione del passato, esprimevano ragionamenti sul senso della storia, sul ruolo dell'uomo all'interno di essa, sulla legittimità della guerra e sul suo “valore fondativo” per l'identità maschile che per secoli era stato al centro della retorica guerrafondaia³⁶.

Da questo momento, la guerra e l'esercito divennero parte di un discorso più ampio sulla pace, sul diritto alla vita e sulla libertà. Ed è in questo contesto che si inseriscono le discussioni sul riarmo e sul diritto all'obiezione di coscienza, che schiudevano al loro interno la questione della libera scelta delle proprie azioni secondo i propri principi.

5.2.2 Il dibattito sul riarmo, la Costituzione del 1949 e la questione della coscrizione

Negli anni a ridosso la fine del conflitto e la caduta della dittatura, la situazione nel territorio tedesco fu, per certi versi, molto diversa da quella italiana. Riguardo alla questione militare in particolare ci fu una differenza fondamentale che avrebbe portato con sé profonde conseguenze sul piano culturale e sulla questione del militarismo: la Repubblica Federale Tedesca venne completamente disarmata e il suo esercito smantellato, mentre iniziarono fin da subito le discussioni sul possibile riarmo e sulle forme che avrebbe potuto prendere. Passarono sei anni prima che la Germania

³⁵ Jürgen Kocka, *Kontinuitäten und Wandlungen. Die Zäsur von 1945 in der deutschen Geschichte im Vergleich zu Japan*, in Dietmar Petzina, Ronald Ruprecht (Hrsg.), *Wendepunkt 1945? Kontinuität und Neubeginn in Deutschland und Japan nach dem 2. Weltkrieg*, Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum, 1992, pp. 29-39, la citazione a p. 39..

³⁶ Solo qualche riferimento per i nomi citati: Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, 1949; Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949 [ed. it. *Origine e senso della storia*]; la tesi di laurea di Jürgen Habermas dal titolo *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*; Arendt, *L'origine dei totalitarismi*, 1951; Gunther Anders, *Essere o non essere*, 1961 e *La coscienza al bando*, 1962.

occidentale optasse – e avesse il permesso – per il riarmo, che si sarebbe compiuto nel quadro strategico-militare della NATO (1955), reso possibile attraverso una modifica della Costituzione del 1949 la quale, in origine, non contemplava la possibilità di avere un esercito nazionale. Nel contesto del dibattito sul riarmo degli anni 1945-1955, si ebbero diverse discussioni non solo sui modi in cui si sarebbe eventualmente ricostruito l'esercito, ma anche su come tale istituzione si sarebbe dovuta rapportare con la cittadinanza³⁷. Il dibattito iniziò, un po' in sordina, all'interno delle forze governative: come riporta Frevert³⁸, nel 1950 il cancelliere Adenauer commissionò a un piccolo gruppo di ex-ufficiali della Wehrmacht il compito di aprire una discussione attorno alla possibilità di un nuovo esercito tedesco e di capire chi avrebbe potuto sostenere tale proposta; si trattava, dunque, di un primo passo per capire quali erano le forze sulle quali contare per intraprendere la via del riarmo. Il rapporto non solo riferiva l'esistenza di vari circoli pronti ad appoggiare l'iniziativa, ma si caricava anche del ruolo propulsore della proposta e aggiungeva che era tempo di fermare il “maligning the German soldier”, di iniziare a “change public opinion abroad and at home” e di risvegliare la *Wehrkraft* caratteristica del popolo tedesco³⁹. Da quel che riporta Frevert, dunque, sembrerebbe che non fosse solo l'opinione pubblica internazionale ad avere un'immagine negativa dell'esercito e dei soldati tedeschi, bensì anche l'opinione pubblica tedesca. Tale rapporto è significativo anche nel mostrare come la costruzione dell'idea di un nuovo esercito sia stata costruita attraverso la promozione di un dibattito sul tema e la riabilitazione dell'onore della Wehrmacht, oltre che attraverso la promozione della necessità di un nuovo esercito principalmente in funzione di difesa dal “nemico sovietico”.

Uno degli argomenti centrali all'interno di questo discorso fu il problema della coscrizione dei soldati per la nuova forza militare, tema che portava con sé la più ampia discussione sul diritto alla libertà di scelta del singolo in un periodo in cui si aprivano i processi per chi aveva collaborato, più o meno direttamente, ai crimini nazisti (il più famoso, il processo di Norimberga, si era chiusa nell'ottobre del 1946). Siamo negli anni in cui, come già detto, si iniziava a discutere di “colpa collettiva”, ovvero di colpa non solo di chi aveva promosso e partecipato al Regime, ma anche di chi si era limitato a “non scegliere” o di chi affermava di non aver scelto e giustificava le proprie azioni

³⁷ Cfr. Meier-Dörnberg, *Die Auseinandersetzung um die Einführung der Wehrpflicht in der Bundesrepublik Deutschland* cit., pp. 107-118.

³⁸ Cfr. Frevert, *A nation in Barracks*, p. 260.

³⁹ *Ibidem*.

come la *banale* conseguenza del dovere di “eseguire un ordine”. All’interno di questo dibattito l’obiezione di coscienza mostrava così tutte le sue potenzialità e diventava una chiave per parlare di molto più che di solo esercito: la discussione sulla obbligatorietà della coscrizione poteva infatti lasciar spazio alla discussione sul ruolo del singolo all’interno del nuovo Stato della Repubblica Federale Tedesca, sul ruolo della coscienza individuale nelle scelte private e pubbliche e, non da ultimo, sul ruolo dell’essere umano nel contesto di un mondo che appariva sempre più grande, in cui le guerre erano fenomeni di massa e le armi colpivano indiscriminatamente le persone a prescindere dalle loro scelte.

Il dibattito era piuttosto acceso anche in sede parlamentare e non tutte le posizioni erano, ovviamente, favorevoli al diritto di obiezione di coscienza al servizio militare: una buona parte dell’arco parlamentare della Germania occidentale (CDU, CSU e FDP)⁴⁰ era schierata per una coscrizione obbligatoria per tutti giustificando questa posizione con l’idea che solo un esercito di leva composto da tutti i cittadini (maschi) potesse rappresentare le basi della democrazia. Di questo schieramento facevano parte personaggi illustri come Theodor Heuss, in procinto di diventare il primo presidente della repubblica federale; con quella che sarebbe diventata una frase celebre, egli rintracciava nel servizio militare obbligatorio “das legitime Kind der Demokratie”⁴¹, mentre il riconoscimento di un diritto di obiezione di coscienza all’interno delle leggi fondamentali dello Stato avrebbe, a suo parere, in un certo qual modo “sporcato” la legittimità dell’esercito che sarebbe diventato in questo modo il rappresentante di solo una parte della Nazione.

Sul fronte opposto era invece schierata la SPD e chi vedeva nel riconoscimento del diritto all’obiezione il vero rinnovamento della società tedesca: solo così essa avrebbe potuto chiudere definitivamente col concetto di “un ordine è un ordine” e sviluppare la capacità di comprendere e, quindi, di decidere sulla base della propria coscienza. Tra essi, nomi illustri come quello del costituzionalista Carlo Schmid:

⁴⁰ Cfr. Karl-Heinz Lutz, Martin Rink, Marcus von Salisch, *Zum Wandel im deutschen Streitkräften von den preußischen Heeresreformen bis zur Transformation der Bundeswehr*, Oldenbourg, München 2010, pp. 310-311.

⁴¹ “Il figlio legittimo della democrazia”. Tratto da *Stenographischer Bericht der Versammlung des Parlamentarischen Rates*, 43. Sitzung des Hauptausschusses del 18.1.1949. Parte del testo è citato in Helmut Donat, Günter Knebel, Karl-Ludwig Sommer, Peter Tobiassen, *Der Deutsche Ausschuss für Fragen der Wehrdienstverweigerung 1953-1957*, Zentralstelle KDV, Bremen. La frase è ricordata anche in Berhard, *Zivildienst*, p. 25.

Ich glaube, wir haben hinter uns einen Massenschlaf des Gewissens. In diesem Massenschlaf des Gewissens haben die Deutschen zu Millionen gesagt: Befehl ist Befehl und haben daraufhin getötet. Dieser Absatz kann eine große pädagogische Wirkung haben, und wir hoffen, er wird sie haben... darum glaube ich, gerade in dieser Situation nach dem Krieg und nach dem totalitären System, wo wir Schluss machen mit der Auffassung: Befehl ist Befehl – wenn wir nämlich Demokratie aufbauen wollen – ist dieser Absatz angebracht⁴².

Dunque, secondo Schmid, il passato recente doveva avere un ruolo pedagogico e aiutare a risvegliare le coscienze dormienti che si erano per decenni adagate sull'idea che “un ordine è un ordine”; queste coscienze sarebbero dovute essere aidate dalla possibilità di una obiezione riconosciuta dalla legge.

La Costituzione tedesca (chiamata Grundgesetz e non Verfassung poiché si riteneva essere provvisoria, in attesa della riunificazione) era stata approvata nel 1949, nel pieno delle discussioni sulla denazificazione e sul concetto di “un ordine è un ordine” e, probabilmente, sotto le influenze e le imposizioni degli Alleati. Fu sotto queste diverse spinte che la Grundgesetz vide inserito al suo interno alcuni articoli che avrebbero dovuto garantire non solo un carattere democratico alla Germania degli anni a venire, ma avrebbero anche dovuto funzionare da deterrente per nuove derive totalitarie/dittatoriali/razziste. Nel gruppo di questi articoli ce n'era uno in particolare che doveva assicurare le libertà che sotto il Nazismo erano state negate; era l'articolo 4 che recitava:

- (1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.
- (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.
- (3) Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. Das Nähere regelt ein Bundesgesetz⁴³.

⁴² “Io credo che abbiamo dietro di noi una massa dormiente di coscienze. In questa massa dormiente di coscienze i tedeschi hanno detto a milioni: un ordine è un ordine e hanno per questo ucciso. Questo articolo può avere una grande forza pedagogica, e noi speriamo che l'avrà... per questo io credo sia nato questo articolo, proprio in questa situazione post-guerra e dopo il sistema totalitario, dove noi mettiamo fine al concetto di: un ordine è un ordine – se cioè noi vogliamo costruire una democrazia” [traduzione mia]. Citazione da: *Dreiundvierzige Sitzung des Hauptausschusses 18. Januar 1949*, in *Der parlamentarische Rat 1948-1949. Akten und Protokollen*, Band 14, Hauptausschuß, Teilband 1, Oldenbourg München 2009, p. 1327.

⁴³ “1) La libertà della fede e della coscienza e la libertà della professione religiosa e ideologica sono inviolabili.

La Grundgesetz della Repubblica Federale Tedesca diventava in questo modo la prima Costituzione al mondo a contemplare tra i suoi articoli fondativi il diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare⁴⁴. Tra l'altro, è interessante qui ricordare come il diritto di obiezione di coscienza fosse stato inserito nella Grundgesetz ben prima che venisse permesso alla Germania di riarmarsi; l'obiezione di coscienza entrava quindi a far parte del gruppo dei diritti fondamentali dell'individuo anche in mancanza di un esercito. In realtà nella Costituzione del 1949 era già, in qualche modo, accennata la possibilità per lo Stato federale di partecipare ad azioni militari non meglio precisate, se non per il fatto di essere azioni preventive internazionali contro guerre di aggressione; era prevista anche la possibilità di fabbricare armi:

Art. 24 [...]

(2) Der Bund kann sich zur Wahrung des Friedens einem System gegenseitiger kollektiver Sicherheit einordnen; er wird hierbei in die Beschränkungen seiner Hoheitsrechte einwilligen, die eine friedliche und dauerhafte Ordnung in Europa und zwischen den Völkern der Welt herbeiführen und sichern.

(3) Zur Regelung zwischenstaatlicher Streitigkeiten wird der Bund Vereinbarungen über eine allgemeine, umfassende, obligatorische, internationale Schiedsgerichtsbarkeit beitreten.⁴⁵

[...] Art. 26

(1) Handlungen, die geeignet sind und in der Absicht vorgenommen werden, das friedliche Zusammenleben der Völker zu stören, insbesondere die Führung eines Angriffskrieges vorzubereiten, sind verfassungswidrig. Sie sind unter Strafe zu stellen.

2) È garantito l'indisturbato esercizio del culto.

3) Nessuno può essere costretto, contro la sua coscienza, al servizio in guerra con le armi. Una legge federale regola i particolari". Il testo integrale della costituzione del 1949, da cui è tratta la traduzione qui riportata, si può trovare in B. Mirkine - Guetzévitch, *Le costituzioni europee*, Milano 1954, pp. 294-314. Su tema del riconoscimento dell'obiezione di coscienza al servizio militare già nel 1949 si veda anche Werner Heun, *The Constitution of the Germany. A contextual Analysis*, Hart, Oxford-Portland Oregon 2011, p. 153.

⁴⁴ Cfr. Jürgen Kuhlmann, Ekkehard Lippert, *Kriegsdienstverweigerung und Zivildienst in der Bundesrepublik Deutschland*, Sowi-Arbeitspapier nr. 49, München April 1991.

⁴⁵ "2) La Federazione può, per la tutela della pace, inserirsi in un sistema di reciproca sicurezza collettiva; essa pertanto consentirà a quelle limitazioni dei suoi diritti sovrani che realizzino ed assicurino un ordinamento pacifico e duraturo in Europa e tra i popoli del mondo. 3) Per la risoluzione delle controversie interstatali la Federazione aderirà a convenzioni relative ad una giurisdizione arbitrale internazionale, generale, ampia ed obbligatoria".

(2) Zur Kriegsführung bestimmte Waffen dürfen nur mit Genehmigung der Bundesregierung hergestellt, befördert und in Verkehr gebracht werden. Das Nähere regelt ein Bundesgesetz.⁴⁶

L'obiettivo di questi articoli era quello di trovare un equilibrio tra l'indipendenza nazionale e l'appartenenza, anche in ruolo subordinato, alle istituzioni internazionali che stavano nascendo: l'ONU, in primo luogo, la nascente NATO e le organizzazioni comuni europee. Allo stesso tempo, con l'espressione "sistema di reciproca sicurezza collettiva" venivano in qualche modo coperti tutta una serie di eventuali interventi militari ai quali la Germania si diceva pronta a partecipare. Il problema del riarmo rientrò ben presto in questo quadro internazionale: la Germania ovest cercava di raggiungere la *Gleichberechtigung* (parità di diritti) con gli altri paesi europei attraverso l'integrazione europea; la parità di diritti, nonché la sovranità e la sicurezza del paese dovevano a loro volta essere garantiti dalla presenza/esistenza di una forza militare. Ecco perché già fin dal 1947 in praticamente tutte le conferenze internazionali venne sollevato l'interrogativo sull'utilizzo di forze armate della Repubblica Federale. La proposta che inizialmente ebbe più fortuna fu quella di un *esercito europeo* che avrebbe visto la partecipazione dei soldati tedeschi occidentali riuniti in battaglioni e reggimenti nazionali inquadrati però in più ampie formazioni multinazionali, senza cioè che ci fosse un comando e uno Stato maggiore tedesco, ma controllati da un comando integrato⁴⁷. Ma il progetto era nato male e non trovò subito l'approvazione definitiva di tutti i paesi coinvolti. Iniziò così un lungo dibattito, con proposte di modifiche, continue richieste di approvazione da parte degli Stati Uniti e ripensamenti (soprattutto da parte della Francia).

Intanto, nell'agosto del 1949, era esplosa la prima bomba atomica sovietica e gli Stati Uniti iniziarono a rivedere radicalmente la loro dottrina e impostazione strategica mondiale, insistendo sempre più per una presenza fisica delle truppe e delle armi americane sul suolo europeo⁴⁸. Non è chiaro se questa dottrina fosse scaturita da un

⁴⁶ "1) Atti che siano idonei e posti in essere con l'intento di turbare la pacifica convivenza dei popoli e specificamente di preparare una guerra d'aggressione, sono anticostituzionali. Essi devono essere colpiti da pena. 2) Armi destinate alla condotta di una guerra possono essere fabbricate, trasportate e messe in circolazione solo con l'autorizzazione del governo federale. Una legge federale regola i particolari". Il testo integrale della costituzione del 1949, da cui è tratta la traduzione qui riportata, si può trovare in B. Mirkine-Guetzévitch, *Le costituzioni europee*, Milano 1954, pp. 294-314.

⁴⁷ Federico Romero, *Storia della guerra fredda. L'ultimo conflitto per l'Europa*, Einaudi, Torino 2009, pp. 93-103.

⁴⁸ A tale riguardo v. la risoluzione n. 68 del National Security Council dell'aprile 1950. Essa prevedeva la presenza militare statunitense in Europa attraverso la creazione di basi permanenti nel continente, nonché il riarmo della Germania all'interno del contesto del Patto atlantico.

timore degli Stati Uniti di avere un concorrente in un eventuale esercito europeo o se pensassero che solo una forza militare transatlantica fosse in grado di opporsi a un eventuale attacco sovietico. In ogni caso, lo scoppio della guerra di Corea nel giugno del 1950 portò all'ordine del giorno il problema del riarmo tedesco: uno dei timori principali era che quel che stava accadendo in Corea potesse ripetersi nella Germania divisa, cioè che dalla zona d'occupazione sovietica si potesse scatenare un attacco alle zone sotto controllo alleato e che le forze europee non fossero in grado di contenere perdendo, se non altro, il territorio della Repubblica Federale Tedesca. Veri o no questi timori, il governo di Adenauer – che era da poco entrato a far parte del Consiglio d'Europa – sfruttò l'occasione della guerra di Corea per affermare la necessità che la Repubblica Federale Tedesca possedesse un proprio esercito, al pari degli altri stati europei⁴⁹. Anche gli Stati Uniti si dicevano convinti di tale necessità e chiedevano la costituzione di una forza integrata comprendente tutti i contingenti dell'Alleanza Atlantica, Germania ovest compresa. A questo punto fu la Francia a esprimere dei dubbi su questo progetto e controbatté con la proposta del Piano Pleven che prevedeva la creazione di un esercito integrato europeo composto da piccole unità nazionali controllate da uno stato maggiore unico (nel quale la Germania occidentale avrebbe avuto ben poco potere)⁵⁰. Fu la volta dell'opposizione di Adenauer che, in tale progetto, non vedeva la possibilità di un'autonomia per il suo paese.

Alla fine, per uscire da questa impasse si dissocerà la questione sicurezza, affidata al Patto Atlantico, dallo sviluppo di quella che gradualmente diventerà la Comunità economica europea (CEE). Si ebbe quindi l'Alleanza Atlantica come contesto costitutivo dell'Europa: atlantismo militare da un lato (con la Germania dentro la NATO) e europeismo sostanzialmente economico dall'altro. Ma non è certamente un caso che il problema dell'esercito europeo e di una politica estera e di sicurezza comune sia tutt'oggi irrisolto e continui di tanto in tanto a essere ridiscusso.

Accanto alle discussioni tenute nei palazzi governativi, esisteva un acceso dibattito all'interno dell'opinione pubblica: sui giornali e gli altri mezzi di informazione e, dopo lo

⁴⁹ V. il Memorandum del 29 agosto 1950, firmato da Adenauer, nel quale si sosteneva che la questione dell'integrazione di contingenti militari tedeschi e del riarmo era collegata alla questione della parità di diritti tra BRD e gli altri stati europei.

⁵⁰ Il piano Pleven (ideato da Jean Monnet) fu presentato all'incontro dei ministri degli Esteri degli stati membri del Patto atlantico a New York, il 15 settembre 1950. Esso prevedeva una forza militare integralmente europea, con un ministro della Difesa, un bilancio e un'assemblea, ben diversa da quell'esercito di coalizione americano ed europeo che volevano gli USA e quale si configurava nella NATO.

scoppio della guerra in Corea, anche per le strade, sotto forma di dimostrazioni e di proteste. Il Friedenbewegung della Germania occidentale era sceso in piazza e ancora una volta si era sentito gridare per le strade: “Nie wieder Krieg”. Era la protesta extra-parlamentare del “Ohne mich”-Bewegung, portata avanti da sindacati, intellettuali, gruppi religiosi e associazioni di donne. Era la prima vera messa alla prova della giovane democrazia della Germania ovest.

Entrambi i dibattiti, sia quello istituzionale che quello nelle piazze, terminarono con la Riforma costituzionale del 1955 che inserì nella Grundgesetz gli articoli che prevedevano che la BRD avesse un proprio esercito. Essi miravano a stabilire il controllo politico e parlamentare sulle forze armate e di integrare il militare nella società civile, come anche di restringere il potere militare il più possibile. La dominanza del civile sul militare era accentuata dalla garanzia di un comando civile (arts. 65° e 45a-b), mentre l'esercito veniva presentato come un esercito di popolo (art.12a del 1968). I soldati rimanevano prima di tutto *cittadini*, quindi detentori dei diritti civili propri dei cittadini limitati solo in minima parte (art. 17°, 1956). Quel che si voleva proporre con tale tipo di ordinamento era l'immagine di cittadini in armi, preoccupati di difendere la propria democrazia. Lo *Staatsbürger in Uniform*, il cittadino in uniforme, diventato quindi il simbolo della nuova Bundeswehr, doveva avere uno status legale codificato, cioè i suoi diritti e i suoi obblighi dovevano essere definiti chiaramente dalla legge. Ciò avvenne con la cosiddetta *Soldatengesetz* che avrebbe dovuto, da un lato, portare l'esercito in linea con i valori della società civile e renderlo parte di essa (tenendolo cioè sotto lo stretto controllo del Parlamento) e, dall'altro, instillare nei soldati il valore di un impegno democratico. Anche il concetto di *Innere Führung* (guida interiore) sul quale si basa ancora oggi la Bundeswehr, iniziò a diffondersi proprio in questo periodo, parallelamente cioè alle prime discussioni sull'obbedienza sotto il nazionalsocialismo⁵¹. Secondo questa visione il soldato avrebbe dovuto agire e, soprattutto, obbedire spinto dal senso del dovere e convinto di agire per il bene della democrazia, sentimenti che sarebbero dovuti nascere nel suo interiore. In realtà si trattava di una tecnica di comando basata sulla suggestione e il carisma dei comandati, un metodo che aveva iniziato a essere applicato fin dall'inizio del Novecento (a partire quindi almeno dalla prima guerra mondiale), ma che solo con l'introduzione di armi sempre più tecnologicamente avanzate trovava la sua vera utilità: le innovazioni all'interno degli arsenali prevedevano che i soldati si

⁵¹ La questione dell'*Innere Führung* si trova anche in Plowman, p. 381.

sarebbero trovati soli o in piccoli gruppi davanti al nemico, senza cioè un capo al fianco che incitasse all'attacco, e quindi avrebbero dovuto essere in grado di sparare spinti solo da un senso di dovere interiore che si alimentava dall'idea di necessità della guerra⁵².

Questa innovazione nei metodi di comando che si cercava di imporre alla Bundeswehr trovò subito l'opposizione degli ufficiali più vecchi la cui mentalità si era formata col servizio prestato nella Wehrmacht e che continuavano a preferire i metodi umilianti di addestramento del passato. La situazione cominciò a cambiare solo con il cosiddetto scandalo di Nagold (il *Nagold-Affäre*): nel luglio 1963 la recluta diciannovenne Gert Trimborn stramazza a terra durante una marcia di addestramento di oltre 15 chilometri della Compagnia di formazione 6/9 a Nagold sotto il peso dell'equipaggiamento e del caldo; sarebbe morto una settimana più tardi in ospedale⁵³. Questo caso, riportato da tutti i più importanti giornali tedeschi insieme a più approfondite inchieste sugli abusi sulle reclute, risvegliò nella sinistra la preoccupazione che la retorica dell'uniforme servisse a celare vecchie pratiche militari. Tale questione continuò a attirare l'interesse dell'opinione pubblica per diversi anni, addirittura fino agli anni Ottanta, anche se nel frattempo si era ormai costituita una nuova generazione di ufficiali e i metodi erano in buona parte cambiati⁵⁴.

Se il concetto di *Innere Führung* si basava sull'idea che fosse il soldato a dover scegliere volontariamente di combattere, ciò non significava che tale metodo prevedesse la possibilità di scegliere di non combattere. Era compito degli "ufficiali di contatto" quello di instillare nei soldati il sentimento del dovere e della necessità della loro azione nell'esercito ed eliminare qualsiasi idea opposta.

L'obiezione di coscienza, quindi, era vista come un'istituzione pericolosa, in grado di sovvertire la situazione. Fu principalmente per questo motivo che il governo cristiano-democratico di Adenauer, prima, e di Erhard, poi, si adoperò affinché il servizio militare continuasse a essere la norma, mentre il servizio civile fosse una scelta di seconda categoria il cui accesso doveva venire rigidamente controllato⁵⁵.

⁵² Tale tema è trattato, per quanto riguarda la Francia, in Emmanuel Saint-Fuscien. *À vos ordres? La relation d'autorité dans l'armée française de la Grande Guerre*, Éditions EHESS, Paris 2011, pp. 61-66. Non mi risulta esserci ancora letteratura su questo tema per il caso tedesco.

⁵³ Su tale tema si cfr. per esempio l'articolo-inchiesta del n. 34 (anno 1963) di *Der Spiegel* (p. 20-22).

⁵⁴ Plowman, 381.

⁵⁵ Plowman, p. 381.

5.2.3 La diserzione come ultima forma di obiezione

Parallelamente alla discussione sull'obiezione di coscienza al servizio militare come diritto, si sviluppò gradualmente anche una discussione sulla legittimità della diserzione. A partire dal 1945, l'immagine del disertore e il giudizio su chi aveva disertato si modificò assumendo progressivamente significati politici nuovi (influenzati, in particolare, dalla guerra fredda prima e dai movimenti giovanili poi). Come ha mostrato Plowman nel suo studio sull'immagine del disertore nella Bundeswehr⁵⁶, anche se durante la seconda guerra mondiale i soldati che avevano provato a disertare avevano sfiorato i 100.000 (di questi, tra quelli catturati e processati circa 15.000 vennero giustiziati), nei primi anni del dopoguerra della Repubblica Federale Tedesca, il silenzio sembrava essere caduto su questi casi, nonostante la pubblicazione di alcune rare opere letterarie sul tema come, per esempio, *Die Kirschen der Freiheit* di Andersch⁵⁷. Nemmeno nel periodo in cui iniziarono i processi ai criminali nazisti venne rivista una sola sentenza tra quelle emanate durante il Regime a carico di un disertore e nei pochi casi in cui tali sentenze vennero riesaminate ci fu sempre la conferma della prima condanna⁵⁸. Anche il discorso pubblico sulla diserzione restò piuttosto limitato almeno fino agli anni Settanta quando, finalmente, il “disertore della Wehrmacht” riemerse come figura prominente nel confronto con il nazionalsocialismo, provocando accesi dibattiti alcuni dei quali continuano ancora oggi. Uno degli esempi più interessanti è forse quello della discussa⁵⁹ figura del soldato Josef Schulz, fucilato il 20 luglio 1941 vicino a Belgrado assieme a 15 prigionieri partigiani serbi ai quali si era rifiutato poco prima di sparare dal plotone di esecuzione. Il caso scoppiò quando si scoprì (pare sia stato un deputato della SPD in visita a Belgrado ad accorgersene per primo) che in alcune fotografie dell'esecuzione scattate da un militare tedesco e poi finite al Museo della guerra di Belgrado era presente un prigioniero diverso dagli altri, non bendato, non legato e con addosso quella che poteva sembrare parte di una divisa tedesca. Una volta identificato il soldato il caso divenne pubblico soprattutto grazie al cortometraggio girato

⁵⁶ Cfr. Andrew Plowman, *Deserters from the Bundeswehr on Page and Screen: Shifting Cultural Meanings of an Act between Desertion from the Wehrmacht and Conscientious Objection*, in *German Studies Review*, vol. 32, no. 2 (May 2009), pp. 377-395. Per le cifre sul numero di disertori cfr. Ivi. p. 378.

⁵⁷ Sull'importanza di questo testo si veda anche: Norbert Haase, *Desertion – Kriegsdienstverweigerung – Widerstand*, in Peter Steinbach, Johannes Tuchel, *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, Akademie, Berlin 1994, pp. 526-536, alla p. 535.

⁵⁸ Plowman, p. 380.

⁵⁹ Secondo gli studi più aggiornati quella di Schulz sembra essere solo una leggenda, cfr. Peter Steinbach, Johannes Tuchel, *Widerstand gegen den nationalsozialistische Diktatur 1933-45*, Lukas Verlag für Kunst- und Geistesgeschichte, Berlin 2004, p. 327.

nel 1973 da Predrag Gulobovic dal titolo *Joseph Schulz* e che fu presentato a diversi Festival⁶⁰.

Molto più limitata, se non addirittura inesistente, sembra invece essere stata – sempre secondo Plowman – la discussione sui disertori della Bundeswehr. Nella Repubblica Federale Tedesca, il discorso pubblico sulla diserzione si focalizzò per lungo tempo quasi unicamente sui disertori della Wehrmacht (cioè dell'esercito tedesco sotto il regime nazista), mentre il disertore della Bundeswehr (l'esercito della Repubblica Federale Tedesca) non sembrava attrarre molto interesse, almeno fino all'inasprirsi della Guerra Fredda, quando si creò una specifica immagine di disertore: era chi disertava dalla DDR, "eroe politico del bipolarismo", ad attrarre gli immaginari tedesco-occidentali, mentre solo dopo la diffusione dei movimenti giovanili degli anni Settanta si iniziò a cercare nel disertore l'immagine dell'oppositore dello Stato e si assistette a una relativa proliferazione di rappresentazioni letterarie e filmiche della diserzione letta spesso come simbolo di emancipazione. A partire da questo periodo il disertore della Bundeswehr iniziò quindi a emergere – pur sempre all'ombra del disertore della Wehrmacht – come una figura sì ambivalente e contestata della rappresentazione culturale tedesco-occidentale, ma sempre più presente sulla scena pubblica⁶¹. La figura del disertore veniva solitamente presentata al fianco di quella dell'obiettore di coscienza, al quale veniva accomunato per intenti, ma non per metodi. Il riconoscimento formale nella Grundgesetz del diritto all'obiezione di coscienza e l'introduzione del servizio civile come alternativa alla coscrizione, inoltre, avevano minato e indebolito fin dall'inizio la giustificazione della diserzione che restava praticata principalmente nei casi in cui l'obiezione non veniva riconosciuta. Solo per una frangia più radicale la diserzione doveva essere applicata sempre e comunque, dunque anche al servizio alternativo che poteva essere ritenuto una coscrizione a un servizio paramilitare⁶².

⁶⁰ Sul caso Schulz si veda principalmente: Carl Bethke, *Das Bild des deutschen Widerstandes gegen Hitler in (ex-) Jugoslawien*, Gesellschaft für serbisch-deutsche Zusammenarbeit, 1991, che si può leggere online alla pagina

<http://www.drustvosns.org/kultura/pdf/Carl%20Bethke,%20Deutscher%20Widerstand%20gegen%20Hitler%20aus%20YU-Sicht.pdf> [ultima consultazione: 14 luglio 2014]. La vicenda è raccontata in italiano in un curioso libretto di Gilberto Forti, *Piccolo almanacco di Radetzky*, Adelphi, Milano 193, alle pp. 157 e ss. e pp. 205 e ss.

⁶¹ Plowman, p. 393.

⁶² Plowman, p. 378.

5.3 Il primo esercito della Repubblica Federale Tedesca e il regolamento sull'obiezione

I primi soldati della Bundeswehr giurarono il 12 novembre 1955. Durante la guerra fredda l'esercito contava su circa 450.000 uomini sulla base della coscrizione; gli effettivi furono ridotti a 370.000 (uomini e donne) dopo il 1991, affiancati da altri 120.000 membri di personale civile. Inizialmente alle donne era vietato di entrare a far parte dell'esercito a eccezione per i ruoli in cui non era previsto l'uso delle armi (v. art. 12a e la sua legge integrativa del 19 marzo 1956, I 111 e, in seguito, IV 2 del 1968); tale diritto fu concesso solo nel 2000 dopo che la corte europea di Giustizia si esprime contro questo divieto⁶³.

Un paio di anni dopo il giuramento dei primi soldati venne perfezionato anche il Codice Militare Criminale, il Wehrstrafgesetz (1957), che vedeva inserito al suo interno anche il reato di diserzione (*Fahnenflucht*) al §16. Esso copriva varie forme di assenza non autorizzata che andava dagli errori dei coscritti nel presentarsi in servizio dopo aver ricevuto la cartolina-precetto, fino al deliberato tentativo di scappare dall'esercito. La legge distingueva tali reati dal reato minore di "assenza ingiustificata" (*eigenmächtige Abwesenheit*) non solo per durata ma anche per intenzioni. In ogni caso la punizione per diserzione, anche in tempo di pace, poteva comportare fino ai 5 anni di detenzione in carcere militare⁶⁴.

I giovani che invece riuscivano ad accedere al servizio alternativo erano sottoposti al regolamento *Gesetz über den zivilen Ersatzdienst* (13 gennaio 1960), sul cui carattere di "ersatz" (sostituto) si discusse a lungo. Si trattava di un servizio a lungo termine (inizialmente erano 18 mesi) che veniva parificato al servizio militare attraverso tutta una serie di regole e di organizzazione del tempo (come, per esempio, la regolazione del tempo libero) che lo dovevano rendere faticoso e "disciplinante" tanto quanto il servizio militare⁶⁵.

Pochi anni dopo, nel 1965 (26 giugno), questa legge subì una prima modifica che non ne intaccò però il carattere di fondo. La vera normalizzazione del diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare e del servizio civile avvenne solo a partire

⁶³ Werner Heun, *The Constitution of the Germany. A contextual Analysis*, Hart, Oxford-Portland Oregon 2011, p. 155.

⁶⁴ Cfr. art. 16.1, Wehrstrafgesetz.

⁶⁵ Si veda a riguardo: Harrer, Haberland, *Zivildienstgesetz. Kommentar mit ergänzenden Vorschriften*, Heggen-Verlag, Opladen 1975.

dagli anni Settanta (e poi ancor più negli anni Ottanta) con una nuova legge (25 giugno 1973) che si sostituì alle precedenti e che apportò una serie di riforme che permisero un accesso più agile all'obiezione semplificando il processo di domanda (poco dopo anche l'audizione fu abolita). Il servizio civile, inoltre, perse il suo carattere di "ersatz", di sostitutivo al servizio militare, per diventare semplicemente "Zivildienst", un servizio civile⁶⁶.

Fin dall'inizio della sua istituzione, esistevano anche alcune possibilità, per alcune ristrette categorie, di venire totalmente esonerati dalla coscrizione. La prima possibilità di esonero dal servizio militare (e quindi anche da quello civile) era riservata ai giovani, orfani di padre, appartenenti a famiglie ebraiche perseguitate dal nazismo che ne avessero fatto domanda. Una seconda eccezione era riservata ai giovani residenti nella città di Berlino ovest: la città conservava lo status di città demilitarizzata e i suoi residenti venivano quindi esentati dalla coscrizione obbligatoria. Durante gli anni '60 la città divenne il rifugio di un esiguo numero di disertori e di un largo numero di tedeschi dell'ovest che speravano così di evitare il servizio militare⁶⁷.

Nonostante la difficoltà di accesso al diritto di obiezione rendessero tale diritto spesso inapplicabile e non riconosciuto, l'attenzione pubblica – e in particolare quella dei gruppi pacifisti – sembrò però concentrarsi su un altro aspetto della questione e le discussioni più accese nella Germania ovest del periodo si occuparono piuttosto delle forme che l'obiezione di coscienza poteva prendere: essa era, secondo la legge, più che altro un "servizio militare alternativo senza armi", poteva cioè essere sempre al servizio di organi militari⁶⁸. Inoltre l'Articolo 12a.3 sul "servizio militare e civile obbligatorio" recitava:

Wehrpflichtige, die nicht zu einem Dienst nach Absatz 1 oder 2 herangezogen sind, können im Verteidigungsfalle durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes zu zivilen Dienstleistungen für Zwecke der Verteidigung einschließlich des Schutzes der Zivilbevölkerung in Arbeitsverhältnisse verpflichtet werden; Verpflichtungen in öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse sind nur zur Wahrnehmung polizeilicher Aufgaben oder solcher hoheitlichen Aufgaben der öffentlichen Verwaltung, die nur in einem

⁶⁶ Bernhard, *Zivildienst* pp. 22-24.

⁶⁷ Plowman, p. 384.

⁶⁸ Cfr. art. 12a.3 su "servizio militare e civile obbligatorio" e sulla possibilità/obblighi per gli obiettori di servire nell'esercito.

öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis erfüllt werden können, zulässig. Arbeitsverhältnisse nach Satz 1 können bei den Streitkräften, im Bereich ihrer Versorgung sowie bei der öffentlichen Verwaltung begründet werden; Verpflichtungen in Arbeitsverhältnisse im Bereiche der Versorgung der Zivilbevölkerung sind nur zulässig, um ihren lebensnotwendigen Bedarf zu decken oder ihren Schutz sicherzustellen.⁶⁹

In caso di necessità, quindi, a un obiettore poteva essere richiesto non solo di lavorare per l'esercito, ma anche di prender parte ad azioni difensive. È proprio su questo punto che ci furono varie contestazioni, tra cui anche quella di alcuni rappresentanti della SPD che sembravano volersi prendere la modesta rivincita per non aver avuto la meglio sulla questione del riarmo che invece era avvenuto.

Su un altro livello, ma sempre piuttosto interessanti, erano, invece, le proteste di alcuni pacifisti che si concentravano principalmente sul problema della gerarchia e dell'autorità/subordinazione, soprattutto dopo l'esperienza del nazismo. Alfred Andersch, per esempio, nel suo romanzo *Die Kirschen der Freiheit* (1952), scriveva:

La coscrizione generale era una misura del potere. [...] La coscrizione al servizio militare e al giuramento offende i diritti fondamentali dell'uomo. Anche quando un potere moderno è ancora tanto umano da permettere ad alcuni una coscienza che rifiuta il servizio militare. La decisione di lottare per la vita e per la morte presuppone l'uomo libero⁷⁰.

⁶⁹ Articolo 12a.3. *Ibidem*. "In caso di proclamazione dello stato di difesa, coloro che sono obbligati alle armi e che non sono stati chiamati ad un servizio di cui ai commi I o II possono essere obbligati, in condizioni di rapporto di lavoro, dalla legge o in base ad una legge, a prestazioni di servizi civili a scopo di difesa, compresa la protezione della popolazione civile; obblighi di prestazioni di servizi pubblici sono ammissibili soltanto per la cura di compiti di polizia o di particolari compiti sovrani della pubblica amministrazione, che possono essere adempiuti solamente in un rapporto di servizio di diritto pubblico. I rapporti di lavoro di cui al primo periodo possono aver luogo presso le forze armate, nel settore dell'intendenza, o presso la pubblica amministrazione; obblighi in condizione di rapporto di lavoro nell'ambito dell'approvvigionamento della popolazione civile sono ammissibili soltanto per coprire bisogni vitali della medesima o per assicurarne la protezione". Traduzione tratta da: <http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/materiali/normativa/file/costituzionetedesca.html> (data ultima consultazione 11.05.2011).

⁷⁰ Alfred Andersch, *Le ciliegie della libertà* [or. *Die Kirschen der Freiheit*, 1952], Guanda, Parma 1993 [prima ed. It. Mondadori, Milano 1958], p. 103. Si intende un uomo libero dal dovere di cieca obbedienza a uno Stato. Si potrebbe seguire questo tema, strettamente legato all'esperienza delle dittature, degli Stati totalitari e della seconda guerra mondiale, in altri autori di questi anni. Tra gli esempi italiani, quello di Carlo Levi, che all'indomani della Liberazione di Firenze nel 1944 parlò della "strana idea di battersi e di morire per la libertà", riferendosi all'esperienza partigiana: una libera scelta che doveva portare alla libertà, nella convinzione che la lotta contro il nazifascismo doveva essere l'ultima guerra; cfr. C. Levi, *Paura della libertà*, "La Nazione del Popolo", 2 novembre 1944 (ora in Id., *La strana idea di battersi per la libertà*, a cura di Filippo Benfante, Edizioni Spartaco, S. M. Capua Vetere 2005, pp. 78-83; in questo articolo Levi riprendeva i temi del suo omonimo saggio *Paura della libertà*, scritto negli anni Trenta, ma uscito solo nel 1946).

Ci vollero alcune decine di anni perché l'obiezione di coscienza al servizio militare diventasse una pratica comune e facilmente accessibile in Germania occidentale. Ancora nel 1966 il numero degli obiettori di coscienza riconosciuti nella Repubblica Federale Tedesca era pari allo 0,8% dei giovani obbligati alla leva⁷¹.

Questa questione portava con sé una discussione più ampia legata alla pratica della diserzione. Con l'avvento del diritto dell'obiezione di coscienza, infatti, la diserzione divenne progressivamente una pratica utilizzata soprattutto dai giovani ai quali era stato rifiutato il riconoscimento come obiettori o di quei soldati che si pentivano di aver firmato per restare come volontari oltre il termine della coscrizione. Parallelamente, il servizio civile divenne oggetto di un rifiuto, non riconosciuto dallo Stato, da parte dei Totalverweigerer, che su basi religiose o politiche lo rifiutavano in quanto istituzione che comunque legittimava la coscrizione⁷².

5.3.1 Il diritto all'obiezione nella Bundeswehr: modi e numeri di accesso

Il diritto di obiezione di coscienza al servizio militare era garantito sulla carta, ma nella pratica il suo esercizio era limitato principalmente per due ragioni: da un lato, l'obiezione di coscienza era reclamata ed esercitata da un'esigua minoranza dei giovani chiamati alle armi, mentre la maggioranza dei coscritti preferiva prestare il servizio armato per motivi legati essenzialmente alla generale opinione per cui l'obiezione di coscienza era una forma di codardia; dall'altro lato, l'accesso al servizio alternativo a quello militare era rigidamente controllato dalle istituzioni, che lo concedevano solo a una piccola parte dei richiedenti e che cercava di ridurre al minimo le richieste attraverso una trafila burocratica lunga e complicata. Secondo la *Wehrdienstgesetz* del 1956, infatti, il giovane che voleva rifiutare la divisa doveva prima di tutto presentare, con largo anticipo sulla chiamata, una domanda scritta nella quale spiegava le ragioni morali, etiche o religiose del suo rifiuto; dopodiché, se la commissione riteneva le sue motivazioni valide, il potenziale obiettore veniva ammesso a una audizione davanti alla commissione che valutava la coscienza e le ragioni di chi faceva domanda (*Gewissensprüfung*); solo dopo lunghe verifiche, che prevedevano anche la deposizione di testimoni, la commissione decideva se concedere l'accesso al diritto di obiettare. I

⁷¹ Dati ripostati nella relazione del Max Planck etc, cit in Emidio Silenzi, *L'obiezione di coscienza al servizio militare nel diritto internazionale*, "Rivista militare", Roma 1990, pp.17-18.

⁷² Plowmann, cit., p. 381, ma soprattutto Bernhard, cit., p. 384.

criteri per accettare un obiettore variavano da commissione a commissione, il cui obiettivo doveva essere quello di verificare se la richiesta del candidato rispecchiava effettivamente lo stato della sua coscienza, ma che più spesso si concentrava su questioni religiose improntate ad appurare le convinzioni del giovane in materia di fede (come si vedrà meglio più avanti, in tutti i casi che ho analizzato, gli obiettori erano di confessione evangelica).

Tra il 1956 e il 1961 oltre 15.000 tedeschi occidentali fecero domanda di essere registrati come obiettori di coscienza, ma in meno di un terzo furono accettati: solo a circa 4500 giovani fu concesso di svolgere un servizio alternativo. Secondo le stime, quindi, nei primi anni di coscrizione, gli obiettori non superarono lo 0,3% dei giovani chiamati alla leva, a fronte di richieste che ammontavano a poco più dell'1% del totale della leva⁷³.

I tempi di applicazione del primo servizio alternativo furono piuttosto lunghi: i primi 340 obiettori riconosciuti iniziarono il loro servizio sostitutivo il 10 aprile 1961, a fronte di domande inoltrate anche anni prima. Per tutti gli anni Sessanta il numero degli obiettori (intendendo in questo caso i giovani che presentavano domanda, a prescindere dall'esito della procedura di riconoscimento) si aggirò intorno alle percentuali che abbiamo indicato per il primo quinquennio, per aumentare considerevolmente solo quando entrarono in scena i gruppi, studenteschi e non, che avevano iniziato la loro storia nel 1968.

A differenza del caso italiano, dove gli obiettori degli anni Cinquanta erano mossi principalmente da ragioni pacifiste fondate su un'etica laica, i primi obiettori tedeschi sembravano – almeno formalmente – scegliere di non prestare servizio armato per ragioni religiose (intendendo con religioso l'inquadramento in una Chiesa riconosciuta). La storia delle obiezioni nei due paesi si sarebbe ricongiunta dopo il '68: negli anni Settanta, si assistette a una progressiva politicizzazione del discorso sull'obiezione, così come del gesto in sé, messo in atto sempre più da giovani appartenenti a gruppi politici e sempre meno a confessioni religiose. Lo Stato, a sua volta, reagì con una chiusura verso queste domande: i respingimenti aumentarono, pertanto la percentuale di obiettori "accettati" sul totale dei richiedenti diminuì ulteriormente. È in questo stesso periodo che si amplia il fenomeno, già ricordato poco sopra, della Totalverweigerung, ovvero dell'obiezione di coscienza totale dove anche il servizio civile era visto come

⁷³ I dati qui presentati sono presi da Meier-Dörnberg, *Die Auseinandersetzung um die Einführung der Wehrpflicht in der Bundesrepublik Deutschland* cit., p. 107.

imposizione illegittima dello Stato sui suoi cittadini maschi (tale scelta radicale era abbracciata in precedenza quasi esclusivamente dai testimoni di Geova). Dopo un primo periodo di scontro tra Stato e obiettori – che ha portato all'utilizzo della questione dell'obiezione anche in dibattiti politici più ampi –, lo Stato cercò progressivamente di cambiare strategia e di appropriarsi man mano dell'obiezione di coscienza, sottolineandone l'importanza civile e depoliticizzandone i contenuti che aveva assunto negli anni Settanta.

5.4 Alcuni esempi di obiezione di coscienza

Nelle pagine che seguono verranno esaminati i casi di alcuni giovani che si dichiararono obiettori di coscienza e la cui domanda fu accettata dalle commissioni esaminatrici⁷⁴. Le domande di cui ho potuto consultare la documentazione completa provengono tutte dalla stessa area geografica, ovvero si collocano tutte nella regione del Baden-Württemberg. Questa situazione è determinata dal fatto che negli archivi di stato la consultazione di questi documenti, ritenuti “dati sensibili”, è sospesa per i primi 60 anni dall'emanazione⁷⁵. È stato possibile aggirare questa legislazione solo presso l'archivio della associazione di obiettori di Karlsruhe, dove mi è stata permessa la consultazione dei documenti relativi alla domanda di obiezione di alcuni giovani, alla condizione di citare solo le iniziali del cognome (a eccezione di un caso per il quale ho avuto il permesso dell'obiettore). In questo capitolo si esporranno tre casi, che permettono di affrontare le principali questioni al centro del nostro studio; per un obiettore, ho avuto la possibilità di seguirlo anche nello svolgimento del servizio alternativo. Riprenderò poi un quarto caso, già noto e pertanto analizzato sulla base di documenti editi, relativo a una domanda respinta.

Le domande di obiezione e i rapporti della commissione non sono documenti completamente attendibili per comprendere le autentiche scelte dei giovani obiettori,

⁷⁴ Non mi è invece stato possibile visionare fascicoli di giovani ai quali fu rifiutata la domanda di obiezione di coscienza.

⁷⁵ Gli archivi che ho contattato per visionare il materiale relativo agli obiettori degli anni Sessanta mi hanno tutti risposto negativamente con la giustificazione di articoli sulla privacy della Bundesdatenschutzgesetz, che, tra l'altro, è una delle più restrittive d'Europa. Ciò vale anche in alcuni archivi privati come per esempio l'archivio della Comunità evangelica di Berlino che alle mie richieste di visione di tale materiale mi ha risposto con il richiamo allo stesso articolo, presente anche nel loro statuto, sulla protezione dei dati (§ 9, Abs. 2 del EKD-Archivgesetzes del 9 novembre 1995) che impedisce la visione di documenti prima che siano trascorsi 60 anni.

sono al contrario molto utili per capire “come dovesse essere l’obiettore” per l’istituzione esaminante, ovvero analizzando quali erano le motivazioni riconosciute valide dalle commissioni e i motivi per cui tali scelte venivano accettate; si cercherà quindi di capire sotto quali forme l’obiezione di coscienza al servizio militare poteva diventare una pratica accettata dalla società tedesco-occidentale del periodo preso in esame.

Günter H.

La prima domanda che prendiamo in esame è quella di Günter H., nato a Brema nel 1939 in una famiglia legata alla Chiesa metodista. Nel gennaio del 1959 si era iscritto alla Internationale der Kriegsdienstgegner. Nel dicembre 1959 aveva fatto domanda di obiezione e nel maggio 1960 aveva inviato le motivazioni scritte per l’istruttoria:

Weil ich in einem gläubigen Elternhaus erzogen bin, und mir Christus mein Wegweiser ist, kann ich aus meinem Gewissen heraus keinen Dienst am Kriege tun.

Denn Christus gebietet uns, in jedem Menschen unsern Bruder zu sehen und unseren Nächste zu lieben⁷⁶.

Günter, quindi, presentava motivazioni strettamente religiose per il suo rifiuto di impugnare le armi e, come si può riscontrare anche in altre domande di obiezione, le faceva risalire a una tradizione familiare: si presentava come il figlio “responsabile” di una famiglia religiosamente devota (situazione che, dalle relazioni della commissione esaminanti, sembra sempre essere letto positivamente). L’immagine del “figlio devoto” ricorre talvolta anche nei casi italiani (si pensi a Libereso Guglielmi che antepone il suo ruolo di “figlio di madre” a quello di “figlio della patria”, anche se in lui è assente la motivazione religiosa)⁷⁷. Dunque appartenenza familiare e religiosa. Non sappiamo se ci fossero lutti di guerra, non è riportato nella domanda, ma sappiamo (v. sotto lettera della madre) che il padre fu arrestato dalle forze di occupazione davanti agli occhi del figlio.

Alle sue motivazioni, il candidato doveva allegare una breve biografia in cui ripercorreva in poche righe la propria formazione scolastica, la propria appartenenza e

⁷⁶ “Poiché io sono cresciuto in una casa devota e per me Cristo è la mia guida, secondo la mia coscienza non posso prestare alcun servizio in guerra.

Perché Cristo ci comanda di vedere in ogni essere umano nostro fratello, e ad amare il nostro prossimo”. Tutte le traduzioni dei documenti citati d’ora in poi sono mie. La lettera di Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer è indirizzata An der Prüfungsausschuß für Kriegsdienstverweigerer beim Kreiswehersatzamt, Freiburg. Archivio DFG-VK, Karlsruhe.

⁷⁷ Cfr. *supra*, cap. 3.

formazione religiosa e i propri interessi (Günter, per esempio, parla di “Discipline tecniche e musica”)⁷⁸. Oltre a ciò potevano essere nominati alcuni testimoni della buona fede del giovane – insegnanti, sacerdoti o, più spesso, i genitori – che potevano anche presentare una dichiarazione scritta nella quale spiegavano e appoggiavano la richiesta del candidato obiettore attraverso racconti e aneddoti sul suo passato, sulla sua indole o sul suo comportamento in date situazioni. Oltre ai testimoni, il candidato poteva nominare anche un patrocinatore legale o un incaricato della chiesa per essere seguito e aiutato nel lungo percorso burocratico⁷⁹. Tra le varie domande che ho potuto visionare, solo una esigua parte degli obiettori si è fatta aiutare da queste figure professionali, mentre molti hanno presentato una testimonianza scritta dei propri genitori. Così Günter, che allegò una lettera di sua madre, Vera, la quale confermava la natura pacifica del giovane, sin dalla più tenera età:

[...] 1. Schon in frühester Jugend, beim Besuch des Kindergartens, beteiligte er sich nie an Raufereien bzw. Schlägereien. Wenn man ihm etwas zufügte zog er sich still zurück um keinen Streit zu entfachen.

2. Durch seine bewußt christliche Erziehung im Elternhaus, dem Besuch des Kindergottesdienstes, der Jungschar des CVJM und Teilnahme an Freizeitlagern der Evangl. Jugend, entwickelte sich bei ihm die Lebenseinstellung, jeden Menschen als Geschöpf Gottes zu behandeln, und ihm nichts böses zuzufügen.

3. Diese Einstellung wurde besonders erhärtet, als er die schockierende Festnahme seines Vaters durch die Besatzungsmacht in der Wohnung miterlebte und anschließend das daraus sich entwickelnde Familienleid am eigenen Leib mit [durchleiden?]⁸⁰ mußte.

⁷⁸ Talvolta è la stessa commissione a richiedere per iscritto tali informazioni, come nel caso di Ulrich Thiel (sul quale torneremo più avanti) dove la commissione richiede al potenziale obiettore di inviare:

“ 1.) Ihren Lebenslauf, unter Berücksichtigung der Schulbildung und der geistigen, religiösen und weltanschaulichen Einstellung;

2.) Ihre besonderen Interessen;

3.) Ihre Zugehörigkeit zu Organisationen, insbesondere solchen, die für die Kriegsdienstverweigerung eintreten, sowie Zeitpunkt des Eintritts;

4.) die nähere Darlegung der Gründe, die Sie zur Kriegsdienstverweigerung veranlaßten.

Da der Prüfungsausschuß die Überzeugung gewinnen muß, daß Ihre Angaben der Wahrheit entsprechen, ist es empfehlenswert, für die Behauptung Beweismittel anzugeben. Es wird sich hierbei hauptsächlich um Benennung von Zeugen handeln, die über Ihre Persönlichkeit und Einstellung auf Grund eingehender Kenntnis Auskunft geben können. Um die Zeugen ordnungsgemäß laden zu können, ist die Angabe deren genauer Anschrift erforderlich.”

Il testo è tratto dalla lettera inviata dal Prüfungsausschuß für Kriegsdienstverweigerer beim Kreiswehersatzamt Mannheim, conservata all’Archivio della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen e.V. Gruppe Karlsruhe, nel fascicolo relativo a Ulrich Thiel.

⁷⁹ V. Bernhard, p. 44.

⁸⁰ Testo (dattiloscritto) corrotto, lettura incerta.

4. Günter interessierte sich nie für Soldatenspiele oder Soldatenspielzeug, weder für kriegsverherrlichende Bücher noch für Geschichtsunterricht über die Kriege. Ebenso wenig will er von Kriegsbegeisterung fördernde Filme etwas wissen. Dagegen sieht er gerne heitere Filme und solche mit musikalischem Inhalt.

5. Von seinen sämtlichen Lehrern wird Günter als ein sehr stiller in sich zurückgesogener⁸¹ Mensch geschildert, was ich als Mutter nur bestätigen kann.⁸²

La madre, dunque, cerca di giustificare e presentare la scelta del figlio come una questione legata al suo carattere e alla sua natura, più che a delle scelte etiche o politiche. Fondamentale risulta anche il suo legame con gruppi religiosi (nella quasi totalità dei casi che ho potuto analizzare, si sottolinea lo stretto legame con la chiesa evangelica⁸³). Non è invece chiara la questione del padre arrestato dalle “forze di occupazione”: forse compromesso col regime? In ogni caso al colloquio orale tale argomento non sembra essere emerso: è la questione religiosa a risultare centrale nella discussione. L’audizione si svolgeva solitamente davanti a quattro commissari (in alcuni casi potevano essercene anche cinque): nelle domande analizzate, i commissari sono risultati essere sempre di estrazione piccolo o medio borghese (per lo più artigiani e commercianti) in rappresentanza delle istituzioni pubbliche statali e della comunità della città dove si svolgeva la pratica; in alcuni casi potevano esserci anche un rappresentante dell’esercito e un rappresentante religioso. I commissari venivano designati dall’ufficio distrettuale di leva, ma non sappiamo da quale lista erano scelti i nomi e con quale procedura. Nel caso di Günter⁸⁴ la commissione era composta da un Regierungsrat (un alto funzionario del governo federale) nella qualità di presidente, mentre i membri della commissione erano:

⁸¹ Forse “zurückgezogener”?

⁸² “1. Già in prima giovinezza, quando frequentava la scuola materna, non aveva mai preso parte a scontri e risse. Se qualcuno lo infastidiva, lui si tirava indietro pacificamente, per non suscitare alcuna lite.

2. Attraverso la sua cosciente educazione cristiana nella casa dei genitori, frequentando il servizio religioso per bambini e il gruppo giovanile della YMCA e partecipando ai campi ricreativi della Gioventù Evangelica, si sviluppò in lui un modo di concepire la vita in cui ogni essere umano deve essere trattato come una creatura di Dio e non bisogna procurargli nulla di male.

3. Questo modo di vedere è stato accentuato in particolare dallo scioccante arresto di suo padre in casa da parte della potenza occupante a cui [Günter] ha assistito e, successivamente, dal dolore della famiglia scaturito da ciò che essa deve aver sofferto.

4. Günter non si è mai interessato a giochi di soldati o ai soldatini, né a libri che glorificavano la guerra o a le lezioni di storia sulle guerre. Neppure voleva saperne qualcosa dei film che parlavano di guerra in modo entusiastico. Per contro, guardava volentieri film allegri e con contenuti musicali.

5. Da parte della totalità dei suoi insegnanti, Günter è descritto come una persona molto tranquilla nel suo tirarsi indietro, cosa che io come madre posso solo confermare”.

Lettera datata “Karlsruhe, 12.5.1960”, Archivio della DFKV-Karlsruhe, fascicolo Günter H.

⁸³ Non mi è stato possibile trovare domande da parte di obiettori cattolici, ma non è da escludere che ce ne fosse almeno un esiguo numero.

⁸⁴ Il colloquio si svolse il 19 maggio 1960.

un Behördenangestellt (impiegato di ente pubblico, del governo federale) e due valutatori rappresentanti della comunità⁸⁵.

Alla fine dei lavori la commissione doveva stilare un rapporto nel quale ripercorreva le tappe della procedura seguita dal candidato, ne riportava le motivazioni (spesso approfondite con una relazione sulla sua vita e sulle sue attitudini, compilata sulla base delle testimonianze ricevute) e spiegava i motivi per i quali la commissione accoglieva o respingeva la domanda. Nel caso di Günter H. ci sono due distinti motivi per i quali la commissione accetta la sua domanda. Il primo motivo è legato a questioni religiose:

Zur Begründung berief er sich auf seine christliche Erziehung. Christus gebiete ihm, in jedem Menschen den Bruder zu sehen und den Nächsten zu lieben. In der mündlichen Verhandlung führte der Antragsteller weiter aus, die Einhaltung der göttlicher Gebote verbiete ihm jedes Töten. Er könne aus seinem Innern heraus keinen Kriegsdienst mit der Waffe leisten.

[...] Der Antrag ist begründet⁸⁶.

Nella seconda parte del rapporto della commissione viene invece espresso un giudizio sul carattere e sulla condotta del giovane, nonché sulla fondatezza morale della sua obiezione all'uso delle armi:

Der Prüfungsausschuß hatte unter Berücksichtigung der gesamten Persönlichkeit und des sittlichen Verhaltens des Antragstellers darüber zu befinden, ob der Antragsteller sich aus Gewissengründen der Beteiligung an jeder Waffenanwendung zwischen den Staaten widersetzt und deshalb den Kriegsdienst mit der Waffe verweigert. Der Ausschuß hat des Vorliegen dieser Voraussetzungen bejaht⁸⁷.

⁸⁵ Nel caso di Günter gli esaminatori erano: "als Vorsitzender: Regierungsrat Griesbach, als benannter Beisitzer: Behördenangest. Remmele, [...] als gewählter Beisitzer: Fabrikant Eberle, Tiefenbronn, als gewählter Beisitzer: Rechnungsamtleiter Metzger, Niefern.". La lista dei commissari è riportata nel rapporto del colloquio con l'obiettoire (la data è Freiburg, den 20. Mai 1960), Archivio DFG-VK, Karlsruhe.

⁸⁶ "Come motivazione si richiama alla sua educazione cristiana. Cristo gli ha ordinato di vedere in ogni persona un fratello, e di amare il prossimo. All'udienza ha inoltre affermato in modo ricorrente che l'osservanza dei comandamenti divini gli impedisce di uccidere. Lui non potrebbe in sua coscienza accettare alcun servizio militare con le armi. [...] La richiesta è giustificata". *Ibidem*.

⁸⁷ "Il Comitato di verifica tenendo in considerazione la personalità complessiva e la condotta morale del richiedente ha dovuto giudicare se il richiedente si oppone alla partecipazione a ogni impiego di armi tra Stati per motivi di coscienza e se per questo motivo rifiuta il servizio militare con le armi. Il comitato ha confermato l'esistenza di queste condizioni". *Ibidem*.

Infine, vengono cercati nell'infanzia e nella situazione familiare del giovane altri motivi che potrebbero fondare la sua richiesta di essere riconosciuto come obiettore:

Der Antragsteller ist zwar unter Geschwistern groß geworden – sein Bruder ist ebenfalls als Kriegsdienstverweigerer anerkannt –, er hat aber unter Spiel- und Schulkameraden oder anderen Bekannten keinen wirklichen Freund gefunden. Das mag zu einem gewissen Teil darauf zurückzuführen sein, daß er wegen der Versetzungen seines Vaters oftmals Wohnsitz, Schule und Kameradenkreis wechseln mußte; überwiegend ist der Grund aber darin zu suchen, daß der Antragsteller ein ruhiger, in sich gekehrter Mensch ist, der den Härten des Lebens aus dem Wege zu gehen sucht. Dieser Veranlagung kam in vieler Hinsicht die christliche Lehre entgegen, wie sie der Antragsteller versteht und auf sich zuschneidet. Für ihn ist das christliche Gebot der Nächstenliebe ohne jede Ausnahme verbindlich; er bemüht sich in allen Lebenslagen gottgefällig zu sein. Seine Einlassungen ließen erkennen, daß die christliche Erziehung sein Gewissen angestoßen und geformt hat. [...]⁸⁸

Il ritratto del giovane che emerge dalle giustificazioni della commissione è quindi quello di un ragazzo introverso, senza amici fin dall'infanzia (con l'eccezione del fratello, anch'esso obiettore) a causa dei continui trasferimenti del padre, legato in modo molto rigido alla dottrina cristiana, quasi bigotto; senza voler forzare le formule impiegate dai commissari, tra le righe è comunque possibile scorgere un rimprovero – la sua solitudine è in contrasto con il comandamento di amare il prossimo – e quasi un giudizio di “asociale”.

Nei rapporti della commissione si insiste spesso sul carattere chiuso dei richiedenti, anche se il motivo utilizzato più spesso per giustificare e concedere il diritto di obiezione è il forte convincimento religioso. Nella gerarchia delle motivazioni, seguono le sofferenze e i ricordi familiari della guerra (essere orfani di guerra o avere un parente stretto, spesso il padre, invalido di guerra, è un titolo preferenziale per i richiedenti) come sarà per il prossimo caso.

⁸⁸ “Il richiedente è sì cresciuto tra fratelli – anche il fratello è riconosciuto come obiettore di coscienza – ma non ha trovato alcun vero amico tra i compagni di gioco o di scuola o tra altri conoscenti. Ciò può essere dovuto in parte al fatto che ha spesso dovuto cambiare residenza, scuola e giro di amici a causa dei trasferimenti del padre; il motivo principale è però da cercare soprattutto nel fatto che il richiedente è una persona tranquilla, chiusa in se stessa, che cerca la strada per andare al sodo della vita. Questa predisposizione è per molti versi in contrasto con la dottrina cristiana, come il candidato la intende e la orienta. Per lui il comandamento cristiano di amare il prossimo è vincolante senza alcuna eccezione; lui cerca di essere devoto a Dio in ogni circostanza. I suoi giudizi lasciano intendere che la sua educazione cristiana ha avviato e formato la sua coscienza”. *Ibidem*.

Eberhard S.

Il secondo caso che prendiamo in esame è quello di Eberhard S., nato a Karlsruhe nel 1940, che presentò domanda di obiezione nel luglio del 1960. Tra le motivazioni che il giovane portò a sostegno del suo rifiuto c'è una lunga riflessione, al limite del filosofico, sul significato della guerra e sull'istinto della violenza, che lui definisce un istinto animale, sostenendo che l'essere umano si dovrebbe distinguere per una superiorità morale. Invece, prosegue, la guerra dimostra proprio come a volte l'essere umano sappia essere inferiore alla bestia – che comunque uccide solo quando ne ha assoluta necessità.

[...] Ich bin der Meinung, daß kein Mensch an sich zum töten bereit ist, es sei denn ein Verbrecher, dem jegliche moralische Hemmung fehlt. In jedem anderen Menschen werden diese tierische Instinkte des "Tötens" durch die jeweils herrschenden moralischen Grundsätzen kontrollieren. Daraus ergibt sich, daß Kriege nicht in die Natur des Menschen und der Völker gehören. Erst durch die Vergiftung der menschlichen Seele, kann es dazu kommen, daß diese niedrigen Instinkte "das Morden" im Menschen wieder durchbrechen, und dann Millionen Menschen unnötig getötet werden wie es in den Kriegen allgemein, ganz besonders aber in den beiden Weltkriegen geschah. Wenn Tiere töten, dann folgen sie ihren primitiven Instinkt. Sie töten aber immer nur soviel, als sie unbedingt zu ihrem Leben brauchen. Sinnlos töten sie nie. Soll der Mensch primitiver sein als das Tier? Der Mensch soll sich doch durch seine sittliche Haltung von dem Tier unterscheiden⁸⁹.

Nella seconda parte della domanda emerge l'esperienza diretta che lui stesso ha avuto delle conseguenze del conflitto, vivendo in casa con un padre invalido di guerra. Il discorso si chiude, infine, con il richiamo religioso al quinto comandamento.

⁸⁹ "Io sono del parere che nessun uomo è disposto a uccidere in se e per se, a meno che non sia un criminale, privo di alcuna inibizione morale. In ogni altro uomo questi istinti animaleschi di uccidere sono controllati di volta in volta attraverso i principi morali vigenti. Ne consegue che la guerra non è nella natura degli esseri umani e dei popoli. Solo attraverso l'avvelenamento dell'anima umana può accadere che questo basso istinto di "uccidere" si manifesti nuovamente negli esseri umani, e poi milioni di persone vengano inutilmente uccise come di solito succede durante le guerre e più specificamente è accaduto nelle due guerre mondiali. Quando gli animali uccidono, poi seguono i loro istinti primitivi. Ma uccidono soltanto quando hanno assolutamente bisogno per la loro vita. Non uccidono mai senza un motivo. Deve essere l'uomo più primitivo di un animale? L'uomo si deve certo distinguere dall'animale per il suo atteggiamento morale".

La lettera di motivazioni di Eberhard S. è datata "Karlsruhe, 8. Juli 1960" ed è conservata all'Archivio della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen e.V. Gruppe Karlsruhe, nel fascicolo relativo a Eberhard S.

Ich habe mich schon längere Zeit über Kriege und ihre Folgen Gedanken gemacht. Falls ein Krieg ausbrechen würde, müßte ich andere Menschen töten, oder anderen Menschen Leid zufügen, z.B. Mein Vater ist Schwerkriegsverletzter (50%). Seine KB-Rente deckt keinesfalls die seelischen und materiellen Schäden. Diese Schäden übertragen sich auch die Familie, die auch manchmal darunter zu leiden hat. Dieser Leid darf ich nicht anderen Menschen zufügen.

Das könnte ich wenigstens vor Gott nicht verantworten. Als Christ habe ich die Verpflichtung, die Gebote Gottes zu befolgen. Im der Biebel heißt es im 5. Gebot "Du sollst nicht töten". Hier und in anderen Stellen wird uns das "Töten" verboten. Im Falle eines Krieges müsste ich ja gegen Willen Gottes töten, und würde dabei die 10 Gebote übersehen, besonders das 5. Gebot.

Ich kann es daher nicht mit meinem Gewissen vereinbaren, Waffen, durch die andere Menschen getötet werden sollen, in die Hand zu nehmen oder mich im Gebrauch dieser Waffen ausbilden zu lassen⁹⁰.

Eberhard, dunque, utilizza, per giustificare il suo rifiuto alle armi, l'esperienza della seconda guerra mondiale le cui conseguenze erano continuamente davanti ai suoi occhi nella disabilità del padre. Solo nella parte finale del suo scritto Eberhard fa riferimento a della motivazioni religiose per giustificare il proprio rifiuto di impugnare le armi. Nonostante ciò, la commissione giudicatrice, che concederà al giovane il diritto di obiettare, sembra basarsi sostanzialmente solo su queste ultime per accogliere la domanda. Già nelle prime righe del rapporto sull'obiettore, infatti, viene esplicitato che:

[...] Der Antragsteller bekennt sich zum evangelischen Glauben. Seit 1952 ist er Mitglied der Evangelischen Gemeinde-Jugend und seit 1958 gehört er dem CVJM an.

[...] Zu Begründung führte er aus, das Töten eines Menschen verstoße gegen die Moral. Er könne einem Menschen weder Leid zufügen noch ihn töten. Das könne er als Christ vor Gott nicht verantworten. Er sei verpflichtet, die Zehn Gebote einzuhalten. Er könne es

⁹⁰ "Io stesso ho già da diverso tempo fatto dei pensieri sulle guerre e le sue conseguenze. Se per caso dovesse scoppiare una guerra, io dovrei uccidere altre persone o infliggere sofferenza ad altri esseri umani, per esempio mio padre è invalido di guerra (50%). La sua pensione sociale non copre il danno spirituale e morale. Questo danno è trasmesso anche alla sua famiglia che ha talvolta sofferto per questo. Perlomeno, questo io non lo avrei potuto giustificare davanti a Dio. Come cristiano io ho il dovere di seguire i comandamenti di Dio. Nella Bibbia il quinto comandamento dice: "Non uccidere". Qui e in altri passi ci è vietato "uccidere". In caso di una guerra io dovrei uccidere contro il volere divino e dovrei ignorare i 10 comandamenti, soprattutto il V. Per questo motivo io non posso conciliare con la mia coscienza l'impugnare le armi con le quali dovrei uccidere gli altri esseri umani o permettere ch'io venga addestrato all'uso di queste armi". *Ibidem*.

nicht mit seinem Gewissen vereinbaren, Waffen in die Hand zu nehmen und damit andere Menschen zu töten⁹¹.

Alla domanda di obiezione Eberhard aveva allegato anche una lettera del padre, Karl S., che non si è conservata, ma di cui abbiamo notizia dal rapporto della commissione, dove se ne registra un riassunto. Karl S. faceva riferimento anche alle conseguenze che la guerra può portare sulla vita dei reduci, ma di nuovo la commissione sceglie di enfatizzare gli attestati paterni in merito alla profonda e genuina fede religiosa del figlio.

Eberhard S. otterrà di poter esercitare il diritto di obiezione il 15 giugno 1961, dunque esattamente un anno dopo aver presentato domanda. Anche in questo caso è confermato come la motivazione che veniva tenuta in massima considerazione da parte della commissione giudicatrice fosse quella religiosa.

Ulrich Thiel

Il terzo e ultimo caso in esame è quello di Ulrich Thiel⁹². Nato a Plönnen l'8 dicembre del 1943, Ulrich venne sottoposto alla visita di leva nel settembre del 1962, fatto abile di II categoria e assegnato alla Ersatzreserve. Su sua domanda gli venne quindi concesso un rinvio fino al marzo del 1963, con riferimento all' §12 Abs. 4 Wehrpflichtgesetz, dove si dice che per motivi personali, di famiglia o di studio si può chiedere un rinvio del servizio militare. L'anno seguente il giovane inviò la prima lettera di richiesta per essere riconosciuto come obiettore di coscienza al servizio militare. Era il febbraio del 1964. Queste le motivazioni espresse nella sua lettera di rifiuto del servizio militare armato:

⁹¹ "Il richiedente si riconosce nella fede protestante. Dal 1952 è membro della comunità giovanile protestante e dal 1958 appartiene all'CVJM (Christliche Verein Junger Menschen).

Come motivazione afferma che l'uccisione di un essere umano trasgredisce la morale. Lui non può né procurare dolore né uccidere un uomo. Di ciò, in quanto cristiano, non potrebbe risponderne davanti a Dio. Che lui sia obbligato a rispettare i 10 comandamenti. Non potrebbe conciliare la sua coscienza con l'impugnare le armi e con queste uccidere altri uomini".

La risposta di Der Prüfungsausschuß für Kriegsdienstverweigerer beim Kreiswehrrersatzamt è datata "Freiburg i. Br., den 15. Juni 1961" ed è sempre conservata all'Archivio della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen e.V. Gruppe Karlsruhe, nel fascicolo relativo a Eberhard S.

⁹² Vorrei ringraziare Ulrich Thiel per la disponibilità nel rispondere alle mie questioni in modo da integrare il materiale che lo riguardava con ulteriori informazioni sulla sua esperienza di obiettore e sulla sua vita e per il permesso che mi ha concesso di utilizzare diversi documenti che lo riguardavano.

[...] Ich verweigere den Kriegsdienst deshalb, weil ich jeden Krieg wegen der Not und der Greuel, die durch ihn ausgelöst werden, für ein Verbrechen halte und mich daher schon die Teilnahme an der Vorbereitung auf einen Krieg in Gewissenskonflikte bringen würde⁹³.

Nella prima domanda di obiezione Ulrich non fa alcun riferimento a motivi religiosi per il suo rifiuto. La domanda viene comunque accolta e il giovane viene convocato all'audizione il 22 aprile del 1964 al Kreiswehrrersatzamt di Karlsruhe; della commissione facevano parte un assessore comunale, un professore di scuola, un impiegato e un sindaco⁹⁴. Come si può leggere dal rapporto che la commissione stese dopo l'esame, durante l'audizione vennero scandagliati a fondo i motivi dell'obiezione del giovane, insistendo sulla sua visione del mondo, con una particolare attenzione alla questione politica e alla sua percezione del sistema bipolare, compreso il suo eventuale schieramento tra i due blocchi. Su questo punto il giovane risponde con chiarezza:

Die Freiheit und die freiheitlich-demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland sei verteidigungswert, jedoch nicht um den Preis der Vernichtung von Menschenleben. Es sei eher bereit Unrecht zu erdulden und eine kommunistische Herrschaft zu ertragen, als mit der Waffe in der Hand andere Menschen zu töten⁹⁵.

Durante l'audizione l'obiettore venne quindi sottoposto a una serie di domande che miravano a verificarne le convinzioni pacifiste e a capire se invece non ci fossero motivi politici nel rifiuto di servire in armi la Repubblica Federale Tedesca. La questione del filocomunismo, di cui poteva essere accusato un obiettore, era piuttosto delicata e poteva

⁹³ "Io rifiuto il servizio militare, poiché ritengo che ogni guerra sia un crimine a causa del grande disagio e delle atrocità che attraverso essa sono provocate e che mi porterebbe a un conflitto con la mia coscienza al prendere parte alla preparazione di una guerra".

Copia della lettera, datata "Pforzheim, den 12.2.64" è conservata all'Archivio della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen e.V. Gruppe Karlsruhe, nel fascicolo relativo a Ulrich Thiel.

⁹⁴ Erano, di preciso: "als Vorsitzender: Assessor Stendtke, Mannheim; als benannter Beisitzer: Oberlehrer i.R. Heinrich Eichelhardt, Karlsruhe; als gewählter Beisitzer: Angestellter i.R. Berthold Hofheinz, Karlsruhe; als gewählter Beisitzer: Bürgermeister Gustav Frey, Nöttingen". I commissari sono elencati nel rapporto della commissione dell'11 giugno 1964, conservato all'Archivio della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen e.V. Gruppe Karlsruhe, nel fascicolo relativo a Ulrich Thiel.

⁹⁵ "La libertà e il libero e democratico ordinamento di base della Repubblica Federale Tedesca deve essere difeso, ma non a costo della distruzione della vita umana. Bisognerebbe essere piuttosto pronti a tollerare l'ingiustizia e a sopportare un regime comunista, piuttosto che con un'arma in mano uccidere altre persone". Rapporto della commissione, p. 3-4. conservato all'Archivio della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen e.V. Gruppe Karlsruhe, nel fascicolo relativo a Ulrich Thiel.

mettere a repentaglio la decisione stessa della commissione⁹⁶. Nel rapporto relativo al caso di Ulrich Thiel non si trovano commenti sulla questione del comunismo da parte della commissione, che preferisce concentrarsi sull'esperienza di guerra vissuta dalla famiglia e sull'aspetto religioso di tale scelta.

Der Prüfungsausschuß gewann auf Grund des Vortrages des Antragstellers in der mündlichen Verhandlung den Eindruck, daß dieser vorwiegend aus rationalen Erwägungen den Kriegsdienst verweigert und daß bei ihm die Überlegungen, die offensichtlich durch den Kriegstod seines Vaters und das Flüchtlingsschicksal seiner Familie ausgelöst wurden und für seine Entscheidung maßgebend gewesen sind. Andererseits spielte aber auch sein christlicher Glaube eine entscheidende Rolle. Beides hat die innere Einstellung des Antragstellers so beeinflußt, daß ihm eine Mitbeteiligung des Gewissens bei der Entscheidung über die Frage des Kriegsdienstes nicht abgesprochen werden kann. Der Antragsteller machte in der mündlichen Verhandlung einen ehrlichen, aufrichtigen und intelligenten Eindruck. Er achtet das Leben als höchstes Gut, das zu vernichten ihn seine ethisch-humanitäre und religiöse Einstellung verbietet. Es war nicht zu verkennen, daß seine Überzeugung von Unrecht jeder Gewaltanwendung tief in seinem inneren Bewußtsein verankert ist und in seinem christlichen Glauben wurzelt. Dies ergibt sich unter anderem daraus, daß er das Gebot: "Du sollst nicht töten" sowie die Forderung der Bergpredigt für unbedingt verbindlich hält, daß sie gegen alle kriegsgerichtlichen Auseinandersetzungen, auch wenn sie nur den Zweck der Verteidigung diene, anwendbar und maßgebend sei⁹⁷.

La commissione dunque, tralasciava qualsiasi commento sulla visione politica del giovane per concentrarsi sulla questione religiosa e su quella relativa alla guerra (in

⁹⁶ Ricordando oggi l'audizione, Thiel ha affermato che essa assomigliava a un interrogatorio dell'Inquisizione: "Es war damals sehr schwer, als Kriegsdienstverweigerer anerkannt zu werden. Die Prüfungsverfahren glichen oft einer Gewissens-Inquisition". Intervista, 21 luglio 2013.

⁹⁷ "La Commissione di verifica ha ricavato l'impressione, sulla base della presentazione del ricorrente in udienza, che questo obiettore di coscienza obietta al servizio militare sulla base di considerazioni razionali e che in lui sono state decisive per la sua decisione le considerazioni apparentemente innescate dalla morte in guerra del padre e dal destino di profughi della sua famiglia. Dall'altro lato ha giocato un ruolo fondamentale anche la sua fede cristiana. Entrambe hanno influenzato così tanto l'atteggiamento del candidato, che non può essere negato il coinvolgimento della coscienza nel decidere riguardo alla questione del servizio militare. Il richiedente ha fatto una impressione onesta, sincera e intelligente all'udienza. Egli rispetta la vita come il bene più alto, che è vietato distruggere sulla base della sua concezione etico-umanitaria e religiosa. Non c'erano dubbi, che la sua convinzione di condanna di qualsiasi uso della violenza sia profondamente ancorato alla sua coscienza e radicato nella sua fede cristiana. Ciò emerge, tra le altre cose, dal fatto che lui ritiene vincolante il comandamento 'Non uccidere', così come la richiesta del Sermone della montagna, e che lo ritiene applicabile e decisivo contro tutte le dispute di guerra, anche se con l'unico scopo di difesa". p. 5.

questo caso circoscritta alla morte in guerra del padre dell'obiettore); terza e ultima motivazione presa in considerazione era quella legata a motivi etico-umanitari. In questo particolare caso emerge l'immagine di una commissione abbastanza aperta e, sembrerebbe, propensa a concedere il diritto di obiezione piuttosto che il contrario.

Thiel prestò il servizio alternativo tra il 1966 e il 1967 in un ospedale di Karlsruhe. Una volta assegnato a tale istituzione, cercò di farsi spostare nel reparto pediatrico, vista la sua formazione di insegnante e la sua specializzazione nell'insegnamento a bambini ciechi, ma si vide rifiutata la richiesta⁹⁸. All'ospedale aveva un orario rigido durante il quale svolgeva diversi compiti di aiuto che potevano andare dal servizio nelle cucine o nella distribuzione dei pasti, alla manutenzione del giardino all'aiuto negli uffici, ma mai di assistenza diretta dei malati⁹⁹.

Come anche molti altri obiettori, una volta finito il servizio alternativo Thiel continuò a partecipare a manifestazioni e proteste pacifiste¹⁰⁰ e divenne uno dei più attivi soci e sostenitori della sezione di Karlsruhe della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen.

Le domande fin qui visionate, sono tutte molto simili nelle motivazioni portate dai candidati (che differiscono per sfumature) e anche nel modo di presentarsi da parte dei giovani, tanto da suggerire che ci sia stato un contatto tra gli obiettori o, più probabilmente, l'aiuto di una stessa associazione (quella degli obiettori di Karlsruhe) nel compilare la domanda. Simile è anche il modo con il quale venivano accolte e analizzate le domande dalla commissione, nonostante i commissari fossero diversi ma sempre afferenti allo stesso ufficio.

Quello che emerge in questi tre casi è l'importanza dell'aspetto confessionale nelle domande di obiezione e, soprattutto, la sua centralità nella procedura di analisi delle coscienze degli obiettori da parte delle commissioni. Probabilmente questo aspetto è particolarmente marcato nei casi presi in esame poiché le commissioni analizzate

⁹⁸ “Den Ersatzdienst habe ich 1966/67 in einem Karlsruher Krankenhaus abgeleistet. Ich wollte eigentlich bei behinderten Kindern arbeiten, weil ich schon als Lehrer ausgebildet war und später Behindertenlehrer werden wollte. Aber das war damals nicht möglich. Der Staat fürchtete, dass wir Pazifisten und Kriegsdienstverweigerer die Kinder politisch beeinflussen könnten”. Da una mia intervista del 21 luglio 2013.

⁹⁹ “In den 18 Monaten Ersatzdienst habe ich nur Hilfsarbeiten im Krankenhaus gemacht : in der Spülküche, beim Essenstransport, im Garten und in der Verwaltung. In der Krankenpflege durfte ich nicht arbeiten. Es gab für mich feste Arbeitszeiten wie für alle anderen Mitarbeiter im Krankenhaus. Appelle gab es keine”. Da una mia intervista del 21 luglio 2013.

¹⁰⁰ Durante l'intervista che mi ha rilasciato ha affermato con fierezza di essere stato l'ideatore del famoso motto “Frieden schaffen ohne waffen” (1978). Da una mia intervista del 21 luglio 2013.

appartengono tutte alla città di Karlsruhe, che negli anni Cinquanta-Sessanta era a maggioranza protestante e la composizione delle commissioni rifletteva l'orientamento generale della popolazione. La concezione protestante di libertà di coscienza intesa come *Innerlichkeit* (riaffermata dal pietismo in polemica con il luteranesimo istituzionalizzato, a partire dalla fine del XVII secolo)¹⁰¹ e di non necessità di mediazione tra individuo e divinità influenzavano probabilmente le decisioni in merito all'obiezione di coscienza, privilegiando le motivazioni religiose per tale scelta. Nonostante questo contesto cultural-religioso, resta comunque interessante chiedersi come mai la questione religiosa sia risultata così convincente, mentre le motivazioni legate alla guerra e, soprattutto, alla tensione tra i due blocchi vengono taciute da un lato o ignorate dall'altro (come si vedrà nel prossimo caso, anche questo svoltosi in una regione a maggioranza protestante come la Westfalen). Quel che sembra evidente sulla base dei, sia pur pochi, casi esaminati è che l'obiezione veniva tollerata (mai incoraggiata) se si situava in un contesto altro da quello della guerra fredda (come, nella maggior parte dei casi, era il contesto religioso), non erano invece tollerate critiche, per quanto latenti, contro la Bundesrepublik o, a maggior ragione, contro la Bundeswehr.

Günter Wallraff

Veniamo dunque a un caso di domanda di obiezione respinta. Durante tutto il primo decennio della legge e oltre, come si è detto, circa due terzi delle domande di servizio civile furono respinti e i richiedenti coscritti per il servizio militare regolare. Diverse potevano essere, di volta in volta, le motivazioni utilizzate per negare il diritto all'obiezione: molto spesso venivano utilizzati motivi burocratici, magari per un ritardo nel presentare la domanda che doveva arrivare all'ufficio di competenza con diverso tempo di anticipo; altre volte le motivazioni di coscienza non venivano ritenute valide perché legate a ragioni politiche; altre volte, infine, queste diverse ragioni per rifiutare la domanda potevano intrecciarsi. Questo fu il caso, per esempio, di Günter Wallraff, che divenne in seguito un giornalista conosciuto anche fuori dalla Germania per i suoi reportage di inchiesta. Wallraff, nato a Burscheid nel 1942, fu sottoposto alla visita di leva all'inizio del 1963 e reso abile al servizio militare. La sua domanda di obiezione fu

¹⁰¹ Che influenzò, tra l'altro, anche la formazione di Kant, uno dei padri dell'*Innerlichkeit* tedesca e la sua concezione morale. Cfr. l'introduzione e la prefazione a Kant, *Political Writings*, ed. by H.R.Reiss, translated by H.B.Nisbet, [Cambridge Texts in the History of Political Thought,] Second Large Edition, Cambridge University Press, Cambridge 1991² [1st ed. 1970], loc. 206 of 7926 (page 1 of 249) e loc. 338 of 7926 (page 8 of 249).

però inviata con ritardo e il giovane fu costretto a iniziare il servizio (luglio 1963) in attesa di essere riconosciuto come obiettore. Solo alcuni anni dopo, nel 1970, Wallraff decise di far conoscere la sua vicenda dando alle stampe il diario che aveva tenuto in quel periodo¹⁰². In questo testo, uscito inizialmente col titolo *...von einem der auszog und das fürchten lernte* [...di uno che si è tirato fuori e ha imparato a temere]¹⁰³, Wallraff raccontava del suo tentativo di obiezione regolare, dell'opposizione delle istituzioni e del suo conseguente rigido rifiuto, una volta coscritto, di impugnare qualsiasi tipo di arma. A finire nel mirino della sua critica sono soprattutto le complicate procedure per accedere all'obiezione di coscienza e i rigidi criteri di scelta che le governano. Il diario comincia col racconto di come la sua domanda di obiezione venne respinta:

Ich hatte meinen Antrag nicht früh genug gestellt. Bei der Musterung war mein Entschluß noch nicht fest gewesen. So stellte ich meinen Antrag auf Kriegsdienstverweigerung beim Kreiswehersatzamt Köln zwei Monate vor der Einberufung und wies darauf hin, daß das Gewissen zu jeder Zeit wach werden kann und nicht an amtliche Fristen gebunden ist. Ich erhielt die Einberufung mit dem Zusatz: Wenn ich mich nicht zum anbefohlenen Zeitpunkt bei meiner Einheit einfände, gälte ich als fahnenflüchtig und würde strafrechtlich verfolgt. Mein Antrag würde an der zuständigen Prüfungsausschuß für Kriegsdienstverweigerer weitergeleitet¹⁰⁴.

Wallraff non aveva, dunque, obiettato subito alla visita di leva, ma aveva inviato la domanda solo in seguito, precisamente due mesi prima della chiamata a presentarsi in caserma. Troppo tardi, secondo le istituzioni militari, per accedere al diritto di obiezione fin dall'inizio, l'obiettore avrebbe dovuto iniziare il servizio militare e attendere da soldato che la sua domanda venisse esaminata dall'ufficio competente e che gli venisse concessa la possibilità di accedere all'iter dell'obiezione. Wallraff si presentò quindi in caserma e iniziò il servizio militare che, nei primi giorni, prevedeva solo lezioni teoriche

¹⁰² Fu Heinrich Böll a incoraggiare Wallraff a pubblicare il diario.

¹⁰³ Il diario è stato ripubblicato in seguito: Günter Wallraff, *Mein Tagebuch aus der Bundeswehr*, Kiepenheuer&Witsch, Köln 1992. Ho potuto visionare solo questa seconda edizione.

¹⁰⁴ "Non avevo presentato domanda con abbastanza anticipo. Alla visita di leva la decisione non era ancora stata presa. Così feci la mia richiesta di obiezione di coscienza all'ufficio distrettuale delle riserve militari di Colonia due mesi prima della convocazione, sottolineando che la coscienza si può risvegliare in ogni momento e che non è vincolata da scadenze ufficiali. Ricevetti la convocazione con l'aggiunta che se non mi fossi presentato puntuale come da ordine alla mia unità, sarei stato considerato un disertore e sarei stato perseguito penalmente. La mia richiesta sarebbe stata inoltrata al comitato di esame per gli obiettori di coscienza competente". Wallraff, *Mein Tagebuch aus der Bundeswehr* cit., p. 13; la traduzione di questa e di tutte le citazioni che seguono è mia.

e allenamento fisico (in particolare marce di diversi chilometri con un pesante zaino sulle spalle)¹⁰⁵. Solo dopo alcune settimane di questo primo addestramento per le giovani leve arrivava il momento di iniziare l'addestramento con le armi. È a questo punto che si compie la scelta di Wallraff di rifiutarsi di usare le armi. Allontanato dagli altri coscritti per paura che facesse proselitismo¹⁰⁶, iniziano i tentativi di convincere la giovane recluta a cambiare avviso e a tornare sue scelte, con discussioni e discorsi molto simili a quelle in cui abbiamo visto coinvolti gli obiettori italiani: discussione con colonnelli e ufficiali e con rappresentanti religiosi. Il 26 settembre (il servizio era iniziato due mesi prima) Wallraff viene finalmente condotto davanti alla commissione che avrebbe dovuto giudicare la sua coscienza (la commissione aveva sede presso l'ufficio circondariale di Köln)¹⁰⁷. Diversamente dagli altri obiettori però, Wallraff si presentava come un soldato, tanto che fu costretto, su insistenza del capitano che lo accompagnava, a presentarsi in divisa¹⁰⁸: la sua caratteristica di soldato doveva essere evidente fin da subito alla commissione che lo avrebbe ritenuto diverso dagli altri obiettori che, invece, si presentavano in abiti civili. Durante l'intervista con la commissione non emergono motivazioni religiose, quanto piuttosto politiche contro la violenza di Stato e la concezione errata che si ha del pacifismo come "Feigheit, Lauheit und Laxheit". A questo punto la commissione incalza per capire se le idee del giovane sul pacifismo si legano direttamente con una interpretazione della politica tedesca attuale. Wallraff, secondo il suo diario, sembra cadere nella trappola e quando gli viene chiesto se è cosciente che dall'est arrivano dei comunisti che come "lupi in vesti da pecore" [Wölfe im Schafpelz] cercano di convincere i giovani come lui, risponde: "Ich sage, daß es sogar in der DDR Kriegsdienstverweigerer gebe. Ich habe wörtlich gesagt: DDR, ohne Vorsatz oder Zusatz"¹⁰⁹.

Wallraff dunque commette l'errore di citare direttamente la Repubblica Democratica e di non biasimarne il sistema statale. L'esito dell'esame di coscienza per essere riconosciuto come obiettore a questo punto diventa scontato: la domanda di Wallraff viene respinta e il giovane deve rientrare in caserma, trasferito però in una

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 23 e ss.

¹⁰⁶ Nel diario Wallraff racconta che il capitano lo accusa, in sede privata, di aver convinto altri tre soldati a fare domanda di obiezione. *Ibidem*, p. 48.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 51 e ss.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 51.

¹⁰⁹ "Io dico che esistono addirittura degli obiettori di coscienza in DDR. Ho letteralmente detto: DDR senza premeditazione o aggiunte". *Ibidem*, p. 53.

nuova Unità a Coblenza dove svolgeva mansioni edili e non era a contatto con le armi¹¹⁰. Poco tempo dopo, Wallraff riporta una commozione cerebrale in seguito a un incidente mentre era in permesso a Colonia. Finito il permesso per malattia, Wallraff rientra in caserma, ma invece di venire reintegrato, viene ricoverato all'ospedale militare di Coblenza, presso il reparto di neuro-psichiatria. Dopo alcune visite atte a verificare la stabilità mentale del giovane e i motivi psichiatrici che lo potevano aver portato alla scelta di obiettare, Wallraff venne infine congedato dal servizio militare con una diagnosi di "abnorme Persönlichkeit"¹¹¹ e quindi giudicato inidoneo al servizio militare in pace e in guerra. Finì così la sua esperienza nella Bundeswehr.

Ripercorrendo questa esperienza nel suo diario, Wallraff non risparmia critiche nemmeno alla Bundeswehr, un esercito che sembra prestare un'attenzione puramente formale alle riforme, mentre nella realtà si rende man mano sempre più visibile la continuità, nelle pratiche, con la Wehrmacht (questa continuità viene sottolineata soprattutto nell'esplicito anticomunismo dell'esercito della Repubblica Federale, così come nelle continue esercitazioni umilianti imposte alle nuove reclute).

5.5 Immagini di obiettori e di obiezioni nell'arte: la letteratura

Diversamente da come accadde in Italia, dove per lungo tempo non sembrano esserci state manifestazioni artistiche concentrate sul tema dell'obiezione o anche solo della diserzione (probabilmente inibite dalla memoria resistenziale)¹¹², in Germania si può dire che il tema della diserzione in particolare, ma anche dell'obiezione di coscienza, siano stati toccati, se non altro, da una piccola parte della produzione artistica. Tra le arti è stata la letteratura ad aver giocato il ruolo più importante nel dibattito sulla guerra, sull'obiezione di coscienza e sulla diserzione, quest'ultima immaginata e rappresentata talvolta come estrema forma possibile di libertà per l'obiettore o almeno come uno strumento per dimostrare l'opposizione al regime nazista.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 56 e ss.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 64.

¹¹² Nella memoria resistenziale (anche in quella artistica) i casi di diserzione sono limitati agli esempi di soldati "sbandati" dopo l'8 settembre, mentre non sembra venire mai esplicitata nei primi decenni l'idea che la Resistenza nasca da una "diserzione di massa", quanto piuttosto si mette l'accento sull'"arruolamento nella Resistenza". L'eccezione principale sul tema dell'obiezione nel dopoguerra, invece, è, come si è visto, il caso cinematografico di *Tu ne tueras pas*, che comunque non era un'opera italiana.

Parte della critica letteraria contemporanea si è concentrata sui “silenzi” della letteratura tedesca nell’immediato dopoguerra relativamente ai temi legati alla catastrofe della guerra e della dittatura. Possiamo citare W.G. Sebald come uno dei principali rappresentanti recenti di questa corrente (le cui opere sono di sicuro quelle che hanno avuto più fortuna anche all’estero con le numerose traduzioni in inglese e italiano). In una delle sue opere più famose, dedicata alla memoria dei bombardamenti sulla Germania, Sebald ha scritto:

Significativa, in questo genere di racconti, è la loro sporadicità. Sembra proprio che in quegli anni – eccezion fatta per Nossack – nessuno fra gli scrittori tedeschi volesse o sapesse mettere per iscritto qualcosa di concreto sul decorso e le conseguenze di quella lunghissima, immane campagna di annientamento. E la realtà non cambiò nemmeno a guerra finita. La reazione quasi naturale, dettata dalla consapevolezza del proprio disonore e da un senso di sfida nei confronti dei vincitori, era tacere e volgere gli occhi altrove¹¹³.

Se tale interpretazione può in parte essere corretta in una visione generale e onnicomprensiva della letteratura tedesca del dopoguerra, va tuttavia riconosciuto che esistono esempi contrari, per quanto circoscritti. Leggendo alcune opere letterarie tedesche del secondo dopoguerra attraverso la prospettiva storica, infatti, risulta evidente la presenza di opere indirizzate proprio a una discussione della guerra e della dittatura, opere che, per quanto isolate, riuscirono a creare un primo piccolo dibattito su tali temi. L’opera più conosciuta, più citata e sicuramente più dibattuta in questo contesto è il romanzo di Alfred Andersch, *Die Kierschen der Freiheit* (1952), che anche Sebald prende in considerazione, per giungere tuttavia a una critica demolitrice. Diversa è l’interpretazione di altri studiosi della letteratura tedesca, primo tra tutti Mittner secondo il quale nel romanzo di Andersch “il saggio politico-sociale, l’annotazione lirica e la pagina di diario si fondono con assoluta, inimitabile spontaneità”¹¹⁴. Nel romanzo viene ripercorsa parte della vita di Andersch: la morte del padre che vedeva nel 1918 la propria disfatta personale, l’esperienza della propaganda clandestina comunista, il campo di concentramento, la guerra come soldato fino alla diserzione e alla prigionia nel campo americano. Come a Mittner, anche a noi sembra evidente che in Andersch l’obiezione al regime, prima ancora che alla guerra, non sia possibile se non sotto l’estrema forma della

¹¹³ Sebald, *Storia naturale della distruzione* cit., pp. 40-41.

¹¹⁴ Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca III***. *Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970). Dal fine secolo alla sperimentazione (1820-1970)*, tomo terzo, Einaudi, Torino 1971, p. 1588.

diserzione raffigurata come l'offerta di libertà e l'unico atto possibile di autodeterminazione del singolo in faccia a un giuramento forzato prestato a un regime ingiusto. Nel romanzo Andersch ridisegna, almeno in parte, la propria esperienza autobiografica legittimando la diserzione come atto di emancipazione dell'individuo da una società sbagliata e da un'istituzione ingiusta, aprendo, con la sua apologia, un discorso letterario sulla diserzione dalla Wehrmacht che ha visto molti epigoni. Quello di Andersch non fu certo l'unico caso: a partire dalla fine degli anni Cinquanta nella letteratura tedesca inizia il dibattito sulla diserzione, sulla guerra e sulla libertà negata dalla dittatura, tematiche che spingono a iniziare il ripensamento e l'assimilazione del trauma della guerra e della dittatura nazista. Nel discorso entra, implicitamente, anche un confronto tra Wehrmacht e Bundeswehr: si cercano similitudini e differenze nei diritti del singolo e si utilizza l'immagine della prima per portare alla luce i difetti e gli errori della seconda. Tale discorso, iniziato timidamente negli anni Cinquanta e Sessanta, troverà la sua massima fortuna nelle controversie degli anni Ottanta¹¹⁵.

Il significato socio-critico che Andersch assegna alla diserzione, viene subito accolto, anche se con una lettura e significati diversi, da scrittori come Heinrich Böll in *Entfernung von der Truppe* (*Lontano dall'esercito*, 1964), dove il protagonista Schmolders non è fuggito dalla Wehrmacht, ma, obbligato al "Dienst mit dem Spaten", dimostra istante dopo istante la sua avversione contro il regime e l'esercito. La figura di Schmolders, obiettore – nei limiti del possibile – ma non disertore, permette a Böll di prendere distanza dalla diserzione, intesa forse come un atto nichilista, e di mostrare invece la dirittura morale della "disobbedienza obbediente". Nella rassegna dei nomi e delle opere che hanno trattato tale tema possono rientrare anche discorsi più ampi sulla guerra e sulla resistenza non armata (con spesso riferimenti diretti alla guerra e al nazismo agito e subito) trattati da esperienze letterarie come quella del Gruppe47 oppure da singoli scrittori come Paul Celan, Hans Fallada con il suo *Jeder stirbt für sich allein*. Alcuni di questi scrittori, come per esempio Günter Grass¹¹⁶, si impegneranno poi attivamente anche nel movimento pacifista. Altri scrittori, invece, affrontarono piuttosto la questione delle macerie (Hermann Kasack, Hans Erich Nossack, Arno Schmidt, Peter

¹¹⁵ Plowman, p. 379.

¹¹⁶ Non è questa la sede per soffermarsi sulla figura di Grass e sulle accuse della sua compromissione col nazismo.

de Mendelssohn) concentrandosi quindi sugli esiti della guerra piuttosto che sulla sua attuazione¹¹⁷.

Nel gruppo degli “scrittori delle macerie” si può forse far rientrare anche il giornalista Erich Kuby (che era stato soldato volontario nella Wehrmacht e aveva combattuto su entrambi i fronti) con la sua radiocronaca *Nur noch rauchende Trümmer* (1954) trasmessa alla Nordwestdeutschen Rundfunk, in cui l'autore ricordava l'assedio e il bombardamento, nel giugno 1944, della città di Brest, il porto bretone del Finistère che durante la guerra era stata utilizzata dai tedeschi come base militare per sottomarini e quindi uno dei bersagli principali degli Alleati¹¹⁸. Kuby era un testimone oculare: si trovava a Brest come soldato della Wehrmacht.

La radiocronaca si presentava come un dialogo tra due personaggi, Sibylle e Georg, una coppia di coniugi che, dieci anni dopo la fine della guerra, torna, da turista, in Francia, a Brest. Georg è l'alter ego di Erich: le somiglianze sono moltissime, dal percorso geografico per l'Europa nella seconda guerra mondiale al percorso interiore di presa di coscienza di una guerra sbagliata; Sibylle, che ha un ruolo fondamentale nello svolgimento del racconto perché pone le domande giuste per interessanti digressioni – sulle condizioni di vita dei soldati e dei civili, e altro ancora –, è l'alter ego di Edith, la moglie di Kuby; insieme a lei, rappresenta anche tutta la popolazione tedesca rimasta a casa ad aspettare e a preoccuparsi per gli uomini al fronte, la popolazione che ha vissuto i bombardamenti, le evacuazioni dalle città e il mercato nero. Per Kuby la radiocronaca è l'occasione di raccontare la stupidità della guerra. La sua polemica aveva anche un bersaglio concreto: il generale Hermann-Bernhard Ramcke (1889-1968). Ufficiale distintosi già nella prima guerra mondiale, Ramcke fu nominato generale nel 1941 e combatté a fianco di Rommel a El-Alamein; in seguito, fu in Italia, a Roma (partecipando anche alla battaglia di Monte Cassino), dove rimase fin dopo l'8 settembre, assieme alla sua divisione di paracadutisti (la II). Dopo lo sbarco alleato in Normandia il generale fu mandato, assieme ai suoi soldati, in Francia per formare una linea d'opposizione. La difesa tedesca si attestò a Brest, dove la Wehrmacht resistette per alcuni mesi assediata dalle truppe americane. Nel breve racconto radiofonico (il testo a stampa è di sole 25 pagine), Kuby presenta questo personaggio come un uomo che vive solo per l'esercito,

¹¹⁷ V. anche i racconti di Klippel e Wandrey film come *Blutiger Freitag* e *Hauptmann Kreutzer* (all'inizio della discesa alla criminalità); interrogazione critica su *Katharina Blum* di Böll.

¹¹⁸ Kuby raccolse il testo della trasmissione assieme ad alcune pagine del suo diario in Erich Kuby, *Nur noch rauchende Trümmer. Das Ende der Festung Brest*, Hamburg, Rowohlt 1959. Sulla Brest occupata si veda anche: François Peron, *Brest sous l'occupation*, OuestFrance, Rennes 1981.

un uomo la cui mentalità pone l'onore sopra ogni altra cosa (vita compresa) e che costringe e convince i suoi uomini a resistere "Fino all'ultimo uomo, fino all'ultima pallottola"¹¹⁹.

GEORG: Als die Amerikaner den Ring um Brest geschlossen hatten, erließ Ramcke einen Aufruf:

SPRECHER: Ich verlasse mich darauf, daß jeder Fallschirmjäger seine Pflicht bis zum Ende mit fanatischem Eifer tut. Die erste Division ist bei Monte Cassino unsterblich geworden, die zweite Division wird bei der Verteidigung Brests unsterblich werden.¹²⁰

I tedeschi avrebbero deposto le armi dopo più di un mese di assedio, il 18 settembre. Il generale Ramcke riuscì a non farsi catturare e a rifugiarsi nell'isola di Roscanvel dalla quale continuò a combattere, lasciando dietro di sé una città coperta di macerie e cadaveri. Solo da parte tedesca ci furono 10.000 morti e 20.000 feriti; altri 35.000 soldati furono fatti prigionieri¹²¹. La città di Brest fu distrutta quasi completamente. Kuby nella radiocronaca scrisse:

SPRECHER: Stadt und Hafen Brest sind nur noch rauchende Trümmer. Die überlebende Besatzung hat sich auf die Halbinsel Crozon zurückgezogen und kämpft dort weiter.¹²²

La radiocronaca fece molto scalpore, non solo perché era condannata pubblicamente la mentalità militarista che aveva portato il paese alla rovina, ma soprattutto perché Kuby fu denunciato da Ramcke per diffamazione con conseguente processo, che si sarebbe concluso solo nel febbraio 1959. L'arringa dell'avvocato che difendeva Kuby è degna di nota: a oltre dieci anni dalla fine del conflitto mondiale, ecco un'altra occasione per discutere di cosa era stata la guerra. Ma non era solo la difesa a trattare questo tema:

¹¹⁹ Sulla retorica dell'"ultima pallottola", dell'"ultimo soldato" e dell'onore militare della Wehrmacht, si veda il recente articolo di Kerstin von Lingen, *La costruzione della memoria della "guerra pulita" sul fronte italiano: il processo Kesselring*, "Passato e Presente", 76, gennaio-aprile 2009, pp. 53-80.

¹²⁰ „GEORG: Quando gli americani accerchiarono Brest, Ramcke promulgò un appello: VOCE NARRANTE: Io faccio affidamento sul fatto che ogni paracadutista compirà il proprio dovere con fanatico fervore fino alla fine. La prima divisione è diventata immortale a Monte Cassino, la seconda divisione diventerà immortale nella difesa di Brest", Kuby, *Nur noch rauchende Trümmer* cit., p. 139. Traduzione mia.

¹²¹ Per le informazioni sull'assedio di Brest cfr. Jean Foucher, Georges-Michel Thomas, *La vie a Brest. 1848-1948*, I, *Les événements*, Édition de la Cité, Brest 1975.

¹²² "VOCE NARRANTE: La città e il porto di Brest sono ora nient'altro che macerie fumanti. Le truppe d'occupazione si sono ritirate nella penisola di Crozon e continuano a combattere", in Kuby, *Nur noch rauchende Trümmer* cit., p. 151.

l'arringa del pubblico ministero insisteva addirittura sul diritto del popolo a chiedere spiegazione ai generali, del perché si erano comportati in modo tale da causare la morte inutile di migliaia di soldati e civili.

Gegenüber diesen ungeheurlichen Geschehnissen haben die traditionellen militärischen Begriffe und Prinzipien weitgehend ihre rechtfertigende Kraft verloren. Die bis zum äußersten gequälten und mißbrauchten Menschen lassen sich jetzt nicht mehr damit abspeisen, sondern fordern Rechenschaft von denjenigen, die an der Herbeiführung all dieses unermesslichen Unglücks und Leides irgendwie in maßgeblicher Stellung mitgewirkt haben. Die Generäle stehen daher nicht mehr wie früher gewissermaßen unter Denkmalschutz, sondern sie müssen sich der allgemeinen Kritik des Volkes stellen. Wenn die Kritik mitunter hart, und zwar auch im Tone hart ist, so ist das nur dem trostlosen Gesamtergebnis angemessen, das sie dem deutschen Volke, von dem sie ernährt werden, gewissermaßen als Gegenleistung abgeliefert haben.¹²³

È un testo per certi aspetti sorprendente, che prende di petto una retorica e una politica che, al contrario di quanto avverrà nel processo, era molto diffusa nella società. Ma ancora più interessante è il modo con cui il PM stesso si fa promotore del diritto di mettere in discussione le gerarchie militare e quindi di mettere in discussione la retorica dell'ordine è un ordine.

Kuby verrà completamente assolto, e insieme a lui anche il regista della trasmissione radiofonica, Rüdiger Proske (1916). Nella motivazione della sentenza viene spiegato che non sono colpevoli perché esiste la libertà di stampa ("la censura è una cosa nazista") e perché i fatti narrati sono veri. Il giudice afferma di essere convinto che gli imputati non volessero diffamare Ramcke, ma che cercassero di svolgere una riflessione, e che per fare questo avevano solo cercato di capire cosa era affettivamente accaduto. Conclude infine dicendo che quei fatti sono veramente accaduti e che non devono essere dimenticati.

¹²³ „Di fronte a questi mostruosi avvenimenti il tradizionale concetto militare e i grandi principi perdono la giustificazione della forza. Gli esseri umani massimamente afflitti e abusati non si accontentano più, ma chiedono conto a quelli che hanno collaborato, avendo in qualche modo una posizione autorevole, alla conduzione di tutte queste smisurate sciagure e di questi dolori. I generali di conseguenza non stanno più per così dire come un tempo [ha fatto prima dei paragoni con l'antico regime] sotto la protezione del monumento, ma devono collocarsi davanti alla complessiva critica del popolo. Se la critica a volte è dura (e certo anche i toni sono duri), è così per la sola valutazione dello sconsolato risultato finale, che il popolo tedesco, dal quale essi sono alimentati, ha consegnato nelle loro mani per così dire come contraccambio”, il testo dell'arringa è anch'esso edito in Kuby, *Nur noch rauchende Trümmer* cit., p. 160.

Un testo e una sentenza memorabili che Kuby si affrettò a raccogliere, insieme a una parte del suo diario di soldato e al testo del programma radiofonico, nel volume pubblicato nell'aprile 1959, solo due mesi dopo la fine del processo, presso l'editore Rowohlt di Amburgo.

Un ultimo nome che vale la pena citare in questa rapida rassegna della letteratura tedesca relativa alla questione della guerra e che ci permettere di tornare più direttamente al tema della disobbedienza e della libertà di coscienza è quello di Wolfgang Borchert e della sua poesia *Dann gibt es nur eins!*, scritta poco prima della morte nel 1947, ma pubblicata solo nel 1986. La composizione può essere letta come un vero e proprio manifesto dell'obiettore e dell'obiezione alla guerra. Ne riporto il testo per intero proprio per il suo carattere esplicito e allo stesso tempo per il suo valore simbolico:

Du. Mann an der Maschine und Mann in der Werkstatt. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst keine Wasserrohre und keine Kochtöpfe mehr machen – sondern Stahlhelme und Maschinengewehre, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Mädchen hinterm Ladentisch und Mädchen im Büro. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst Granaten füllen und Zielfernrohre für Scharfschützengewehre montieren, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Besitzer der Fabrik. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst statt Puder und Kakao Schießpulver verkaufen, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Forscher im Laboratorium. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst einen neuen Tod erfinden gegen das alte Leben, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Dichter in deiner Stube. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst keine Liebeslieder, du sollst Haßlieder singen, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Arzt am Krankenbett. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst die Männer kriegstauglich schreiben, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Pfarrer auf der Kanzel. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst den Mord segnen und den Krieg heilig sprechen, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Käpten auf dem Dampfer. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst keinen Weizen mehr fahren – sondern Kanonen und Panzer, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Pilot auf dem Flugfeld. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst Bomben und Phosphor über die Städte tragen, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Schneider auf deinem Brett. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst Uniformen schneiden, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Richter im Talar. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst zum Kriegsgericht gehen, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Mann auf dem Bahnhof. Wenn sie dir morgen befehlen, du sollst das Signal zur Abfahrt geben für den Munitionszug und für den Truppentransport, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du. Mann auf dem Dorf und Mann in der Stadt. Wenn sie morgen kommen und dir den Gestellungsbefehl bringen, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!

Du, Mutter in der Normandie und Mutter in der Ukraine, du, Mutter in Frisko und London, du, am Hoangho und am Mississippi, du, Mutter in Neapel und Hamburg und Kairo und Oslo – Mütter in allen Erdteilen, Mütter in der Welt, wenn sie dir morgen befehlen, ihr sollst Kinder gebären, Krankenschwestern für Kriegslazarette und neue Soldaten für neue Schlachten, Mütter in der Welt, dann gibt es nur eins: Sag NEIN!
Mütter, s a g t N E I N

...dann wird der letzte Mensch, mit zerfetzten Gedärmen und verpesteter Lunge, antwortlos und einsam unter der giftig glühenden Sonne und unter wankenden Gestirnen umherirren, einsam zwischen den unübersehbaren Massengräbern und den kalten Götzen der gigantischen betonklotzigen verödeten Städte, der letzte Mensch, dürr, wahnsinnig, lästernd, klagend – und seine furchtbare Klage: WARUM? wird ungehört in der Steppe verrinnen, durch die geborstenen Ruinen wehen, versickern im Schutt der Kirchen, gegen Hochbunker klatschen, in Blutlachen fallen, ungehört, antwortlos, letzter Tierschrei des letzten Tieres Mensch – all dieses wird eintreffen, morgen, morgen vielleicht, vielleicht heute nacht schon, vielleicht heute nacht, wenn–wenn–wenn ihr nicht NEIN sagt.¹²⁴

¹²⁴ Wolfgang Borchert: *Das Gesamtwerk*. Erweiterte und revidierte Neuausgabe, Rowohlt, Reinbek 2007, [prima ed. 1986], pp. 527-530. Riprendo la traduzione italiana di Paola Angeli (2003), disponibile online alla pagina <<http://www.antiwarsons.org/canzone.php?id=8280&lang=it>>:

Allora c'è solo una cosa!

“Tu. Uomo alla macchina e uomo nell’officina. Se domani ti ordinano di non fare più tubi per l’acqua e pentole – ma elmetti di acciaio e mitragliatrici, allora c’è solo una cosa: Di NO!

Tu. Ragazza dietro il banco di vendita e ragazza nell’ufficio. Se domani ti ordinano di riempire granate e di montare cannocchiali di precisione per i cecchini, allora c’è solo una cosa: Di NO!

Tu. Imprenditore. Se domani ti ordinano di commerciare al posto dello zucchero a velo o al cacao in polvere, polvere da sparo, allora c’è solo una cosa: Di NO!

Tu. Ricercatore nel laboratorio. Se domani ti ordinano di inventare una nuova morte contro la vecchia vita, allora c’è solo una cosa: Di NO!

Tu. Poeta nella tua stanza. Se domani ti ordinano di non cantare canti di amore, ma canti di odio, allora c’è solo una cosa: Di NO!

Tu. Medico al capezzale del malato. Se domani ti ordinano di certificare l’arruolamento di uomini, allora c’è solo una cosa: Di NO!

5.6 Per una comparazione ancora da fare: la Repubblica Democratica Tedesca e l'Austria

Concludiamo queste pagine accennando alla situazione dell'obiezione di coscienza nella Repubblica Democratica Tedesca e nell'Austria. La scelta di collocare queste due brevi sintesi in questo capitolo e non in quello dedicato all'obiezione di coscienza nel resto d'Europa è stata dettata dalla volontà di completare il quadro del mondo tedesco. Il caso della Repubblica Democratica Tedesca, in particolare, può essere molto utile per arricchire il contesto con il paese che più di tutti ha giocato un ruolo di specchio e allo stesso tempo da primo caso di confronto per la Repubblica Federale Tedesca.

5.6.1 La Repubblica Democratica Tedesca

La storia del riconoscimento dell'obiezione di coscienza al servizio militare nella Repubblica Democratica Tedesca fu segnata dall'influenza, da un lato, del regime sovietico (come in Germania occidentale, anche in DDR giocò un ruolo fondamentale l'occupante e anche la decisione di non inserire il diritto di obiezione di coscienza nella

Tu. Parroco sul pulpito. Se domani ti ordinano di benedire la morte e santificare la guerra, allora c'è solo una cosa: Di NO!

Tu. Capitano sul piroscafo a vapore. Se domani ti ordinano di non trasportare più grano, ma cannoni e carri armati, allora c'è solo una cosa: Di NO!

Tu. Pilota sul campo di aviazione. Se domani ti ordinano di lanciare bombe e fosforo sopra le città, allora c'è solo una cosa: Di NO!

Tu. Sarto al tuo tavolo. Se domani ti ordinano di confezionare uniformi, allora c'è solo una cosa: Di NO!

Tu. Giudice con la toga. Se domani ti ordinano di andare alla Corte marziale, allora c'è solo una cosa: Di NO!

Tu. Capostazione. Se domani ti ordinano di dare il segnale per la partenza ad un treno di munizioni e per il trasporto delle truppe, allora c'è solo una cosa: Di NO!

Tu. Uomo del villaggio e uomo della città. Se domani ti ordinano di presentarti alla leva, allora c'è solo una cosa: Di NO!

Tu. Madre in Normandia e madre in Ucraina, Tu madre in Friso e in Londra, Tu, a Hoango e nel Mississippi, Tu madre in Napoli e in Amburgo e al Cairo ed Oslo – Madri in ogni parte della terra, madri nell'universo, se domani vi ordinano di partorire figli, infermiere per ospedali da campo e nuovi soldati per nuove battaglie, madri nel mondo, allora c'è solo una cosa: Di NO! Madri, dite NO!

.....allora l'ultimo uomo sarà senza parole, con le viscere a brandelli ed il polmone inquinato e vagherà solitario sotto l'infuocato avvelenato sole e sotto tremolanti costellazioni, solitario tra sterminate fosse comuni e fredde statue di gigantesche città di blocchi di calcestruzzo ora trasformate in un deserto, l'ultimo uomo scarno, pazzo, imprecante, piangente – e il suo terribile lamento: PERCHE'? passerà inascoltato nelle steppe e aleggerà tra mucchi di rovine, si disperderà nelle macerie delle chiese, sbatterà contro alti fortini, cadrà in pozze di sangue, inascoltato, senza risposta, ultimo grido animalesco dell'ultimo uomo animale – tutto ciò accadrà, domani, forse domani, forse già questa notte, forse stanotte, se.....se..... se voi non dite NO!"

Costituzione fu dovuta in parte alle pressioni sovietiche) e, dall'altro lato, dal rapporto di competizione e talvolta di "botta e risposta" che la DDR intrattenne con la Repubblica Federale Tedesca. In Germania est il riarmo venne deciso nel 1956, l'anno seguente alla decisione di riarmo presa in Germania occidentale e, probabilmente, in reazione a essa. La DDR (o l'URSS?) sembrava aver aspettato che fosse la BRD a fare il primo passo e poi avesse scelto di conseguenza. Riarmare le due parti della Germania significava, infatti, sancirne definitivamente la divisione a conferma anche di una crescita della tensione tra le due superpotenze sovietica e statunitense.

La Costituzione della Repubblica Democratica Tedesca, promulgata dalla Camera popolare provvisoria con un proclama del suo presidente il 7 ottobre 1949, venne modificata formalmente nel 1955 con l'aggiunta di un emendamento (l'art. 5), che disponeva sul dovere di difesa della patria:

Der Dienst zum Schutze des Vaterlands und der Errungenschaften der Werktätigen ist eine ehrenvolle nationale Pflicht der Bürger der Deutschen Demokratischen Republik¹²⁵.

La Nationale Volksarmee fu ufficialmente fondata il 18 gennaio 1956, ma l'obbligatorietà del servizio militare per tutti i giovani venne sancita solo a partire dal 24 gennaio del 1962¹²⁶. I giovani di leva (che dovevano prestare un servizio della durata di 18 mesi) venivano spesso impiegati in servizi di polizia e nelle truppe che controllavano i confini (Grenztruppen).

L'obiezione di coscienza non era contemplata nella Costituzione, come, d'altra parte, non era prevista in nessuno dei paesi sotto la sfera di influenza sovietica. Tuttavia la Repubblica Democratica Tedesca riconobbe il diritto di non impugnare le armi (1964), diritto che comunque rimase per lungo tempo molto poco accessibile¹²⁷. A permettere questa scelta di riconoscere il diritto di obiezione potrebbero esserci state diverse motivazioni, primo tra tutti il fatto che si trattava del paese nella sfera di influenza sovietica più osservato dall'Occidente e che, essendo un po' il "rappresentante"

¹²⁵ Gesetz zur Ergänzung der Verfassung vom 26. September 1955, GBl. I S. 653. "Il servizio di difesa della patria e delle conquiste degli operai è un dovere nazionale d'onore dei cittadini della Repubblica Democratica Tedesca". La Costituzione della Repubblica Democratica Tedesca, con le relative note, aggiunte storiche e traduzione, è consultabile alla pagina: <http://www.dircost.unito.it/cs/20.shtml> (ultima consultazione 03.05.2011).

¹²⁶ A tale riguardo cfr. Rüdiger Wenzke, *Die Wehrpflicht im Spiegel der marxistische-leninistische Theorie und der »realsozialistischen« Praxis in der DDR*, in *Die Wehrpflicht. Entstehung, Erscheinungsformen und politisch-militärische Wirkung*, hrsg. von Roland G. Foerster, Oldenburg, München 1994, pp. 119-130.

¹²⁷ Su tale tema cfr. Eisenfeld, *Kriegsdienstverweigerung in der DDR* cit.

dell'Unione Sovietica in Europa, doveva apparire il più possibile un paese democratico e quindi permettere ai propri cittadini la libertà di scelta; il secondo motivo che può aver aiutato questa decisione può essere rintracciato nelle pressioni che alcuni pacifisti e soprattutto le Chiese protestanti portarono avanti affinché fosse riconosciuto tale diritto¹²⁸: fu, infatti, dopo le pressioni di una iniziativa di Quaccheri, Pacifisti e del teologo evangelico Emil Fuchs, col sostegno della Chiesa protestante, che il 7 settembre 1964¹²⁹ il *Verteidigungsrat* (Consiglio di difesa) della DDR emanò una disposizione che prevedeva la possibilità per i giovani di leva che ne avessero fatto richiesta per motivi religiosi, di sostituire il servizio di leva col servizio nel gruppo dei *Bausoldaten* (sempre per 18 mesi). I *Bausoldaten* erano un gruppo speciale che veniva impiegato principalmente nell'edilizia militare, ma che poteva anche essere utilizzato in opere civili come la cura e il mantenimento dei giardini, il servizio negli ospedali militari o nelle cucine (più tardi furono impiegati anche nelle industrie). Sulle spalline della divisa i *Bausoldaten* avevano un piccolo distintivo rappresentante una pala (da qui il termine dispregiativo di *Spatensoldaten*, “soldati della pala”, con il quale venivano chiamati dalla popolazione). Essi erano circa l'1-1,5% dei soldati di leva¹³⁰.

Non si trattava, comunque, di un vero e proprio diritto di obiezione né della possibilità di prendere parte a un servizio alternativo civile, bensì della possibilità di prestare un servizio non armato sempre però al servizio dell'esercito – la Nationale Volksarmee – e sottostando alla disciplina militare.

5.6.2 L'Austria¹³¹

La nascita dell'esercito nazionale austriaco risale al 1867, quando l'esercito dell'Impero Austriaco si divise in due (con la duplice monarchia che portò a una formale indipendenza del Regno d'Ungheria e alla formazione di un esercito nazionale) e l'esercito austriaco venne riplasmato (1868) sul modello prussiano che, tra le altre cose,

¹²⁸ Questo è il motivo principale riportato dalla maggior parte dei lavori sull'obiezione di coscienza in DDR. Cfr. Bisemans, *L'obiezione di coscienza in Europa* cit. Tale ipotesi è ventilata anche in Eisenfeld, *Kriegsdienstverweigerung in der DDR* cit.

¹²⁹ Cfr. Gesetzblatt der Deutschen Demokratischen Republik, 1964, Teil I, Nr. 11, S. 129f. Citato in Rüdiger Wenzke, *Die Wehrpflicht im Spiegel der marxistische-leninistische Theorie* cit., p. 129.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Le informazioni sull'obiezione di coscienza in Austria sono tratte, dove non diversamente indicato, da: Wolfgang Etschmann, *Wehrpflicht in der Zweiten Republik Österreich. Vorgeschichte und Entwicklung einer Wehrpflichtarmee zwischen den großen Blöcken von 1945 bis Heute*, in *Die Wehrpflicht* cit.; Peter Kranebitter, *Die Verweigerer. Militär, Zivildienst, Ersatz-Wehrdienst, Gesellschaftskritik*, Wien 1989; Erwin Rabong, *Der Zivildienst in Österreich. Recht und Rechtsentwicklung, Organisation und Praxis*, tesi discussa all'Università di Vienna nel gennaio 1998, relatore prof. Bernhard Raschauer, controrelatore prof. Günther Winkler.

prevedeva la coscrizione generale con tre anni di servizio nelle forze armate. Questo cambiamento portò, da un lato, a opposizioni e rifiuti (soprattutto nei territori di confine), mentre, dall'altro lato, esaltò e rafforzò l'unità nazionale: giovani di diverse classi ed etnie venivano messi in contatto dal comune servizio militare (come d'altra parte stava succedendo anche in Italia)¹³². La prima vera messa alla prova del nuovo esercito sarebbe stata la Grande Guerra dove le vicende di diserzione furono molto diffuse e si assistette a una situazione simile a quella italiana con fughe, ammutinamenti o non rientri dopo i permessi¹³³.

I casi di diserzione e rifiuto delle armi durante la Seconda Guerra Mondiale sono, invece, apparentemente poco studiati, e vengono spesso inclusi negli studi di storia della Germania, per gli ovvi motivi portati dall'Anschluß. La confusione identitaria dell'Austria dopo l'annessione si rispecchia anche nei primi anni del secondo dopoguerra: sono anni piuttosto tormentati da un non chiaro schieramento tra i due blocchi in formazione e dalle continue pressioni di entrambi gli schieramenti. Solo dopo la firma di una serie di trattati a metà degli anni Cinquanta l'Austria riesce a tutelarsi giuridicamente a livello internazionale per restare neutrale (si veda a riguardo la Bundesverfassungsgesetz del 26 ottobre 1955 riguardante la neutralità dell'Austria, Bundesgesetzblatt Nr. 211/1955)¹³⁴.

La coscrizione in Austria fu reintrodotta dopo la seconda guerra mondiale nella Repubblica appena fondata assieme all'istituzione dell'esercito federale nel 1955. Non c'era possibilità di rifiutare il servizio, tuttavia era possibile rifiutare l'uso delle armi per motivi di coscienza o per impegno religioso.

[Wehrpflichtige Personen waren] auf Antrag vom Wehrdienst mit der Waffe freizustellen, wenn sie unter Berufung auf ihr ernsthaftes religiöses Bekenntnis oder aus Gewissengründen unter allen Umständen die Anwendung von Waffengewalt ablehnen,

¹³² Bernhard Schmitt, *Wehrpflicht in Norditalien und in der Rheinprovinz*, in Jansen, Christian (a cura), *Der Bürger als Soldat. Die Militarisierung europäischer Gesellschaften im langen 19. Jahrhundert: ein internationaler Vergleich*, Klartext, Essen 2004, pp. 109-129.

¹³³ Sulla questione delle diserzioni si veda in particolare: Richard Georg Plaschka, Horst Haselsteiner, Arnold Suppan, *Innere Front. Militärassistenten, Widerstand und Umsturz in der Donaumonarchie 1918*, II Band *Umsturz*, Oldenbourg, München 1974, pp. 54-105.

¹³⁴ Su tale questione cfr. William B. Bader, *Austria between East and West 1945-1955*, Stanford University Press, Stanford 1966, in particolare alle pp. 184-209.

sich gegen jede persönliche Anwendung von Waffengewalt erklären und sie dies glaubhaft zu machen vermögen¹³⁵.

Una commissione doveva giudicare se il candidato era in buona fede (ascoltare quindi le dichiarazioni del richiedente, ma anche interrogare testimoni etc.) e quindi concedergli la possibilità di non impugnare le armi. Il servizio sarebbe stato di tre mesi più lungo rispetto a quello con le armi e si sarebbe svolto sempre in caserma, ma senza l'obbligo di imbracciare il fucile.

Le discussioni su una legge che garantisse il diritto all'obiezione di coscienza vera e propria iniziarono nell'ottobre del 1970, ovvero sulla scia dei movimenti giovanili del Sessantotto¹³⁶. Solo nel 1974, però, venne finalmente emanata la legge sul servizio civile¹³⁷ inteso come servizio alla comunità e alternativo al servizio militare (veniva quindi cancellata la possibilità di servizio militare senza le armi). Questo servizio era permesso solo a chi presentava per tempo domanda per motivi di coscienza: l'accesso non era semplice (con un sistema simile a quello della BRD), la Commissione era cioè molto selettiva che testava le coscienze degli obiettori (la commissione era soprannominata al ministero degli interni "Gewissensbarriere"). L'obiezione non era ammessa invece a servizio iniziato.

Il servizio civile venne riformato una prima volta nel 1988 e una seconda nel 1991 quando ne venne facilitato l'accesso con la rimozione dei motivi di coscienza: il giovane obiettore avrebbe dovuto presentare solo una dichiarazione scritta compilando un formulario prestampato e rendeva molto più semplice la procedura per i richiedenti.

¹³⁵ Wehrgesetz, Bundesgesetzblatt, Nr. 181/1955, in § 25. Il testo qui riportato è tratto da Kranebitter, p. 18. "[Le persone coscritte nell'esercito sono] esonerate su richiesta dal servizio militare in armi, quando rifiutano, sotto vocazione del loro serio impegno religioso o per motivazioni di coscienza, l'impiego in tutte le circostanze della violenza delle armi, si dichiarano contro qualsiasi uso personale della forza armata e sono in grado di renderlo credibile" [traduzione mia].

¹³⁶ Kranebitter, p. 16.

¹³⁷ Bundesgesetzblatt Nr. 187/1974, in § 4.

Conclusioni

Il riconoscimento formale del diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare non fu solo una conquista giuridica sul piano dei diritti umani, ma anche uno dei più evidenti risultati della nascita di un nuovo ordine di idee e percezioni della realtà di cui i primi obiettori si fecero portatori al fianco di un ampio ed eterogeneo movimento pacifista.

L'ipotesi da cui è partito questo lavoro trovava nella memoria della seconda guerra mondiale e delle dittature il primo elemento propulsivo di tale pratica, che assunse caratteristiche diverse rispetto ai casi ottocenteschi e del primo Novecento: il 1945 si presentava quindi come data di cesura rispetto al concetto di obiezione di coscienza. Tale ipotesi sembra essere confermata dalle parole degli obiettori riportate nelle domande di obiezione, nei loro diari o articoli e nelle loro memorie. È interessante notare invece come, a differenza di quello che ci si aspettava, sembra avere avuto un ruolo meno centrale la questione della bomba atomica, che pure incise in modo fondamentale nelle trasformazioni culturali della seconda metà del Novecento: sembra infatti non essere stata un elemento basilare nella lotta a sostegno del diritto qui studiato.

La scelta del confronto tra due paesi come l'Italia e la Repubblica Federale Tedesca, che hanno percorso per quasi trent'anni strade divergenti rispetto alla questione al centro di questa ricerca e con posizioni opposte del loro sistema normativo a riguardo di tale diritto, è stata dettata dalla volontà di comprendere come e se sia comunque possibile individuare alcune tendenze simili relative all'approccio sociale e culturale su tali tematiche, un approccio che possa sembrare caratteristico di un periodo – uno *Zeitgeist*, potremmo dire –, riscontrabile probabilmente anche in altre realtà statali.

Ripercorriamo in conclusione i principali punti toccati in questo lavoro: dai contesti di partenza dei paesi qui considerati, si passerà a un confronto tra gli obiettori e le loro motivazioni, per chiudere, infine, con un'ultima sezione dedicata a quel che è rimasto delle proteste per il diritto all'obiezione di coscienza e quale fu l'eredità culturale che lasciarono.

1. Per un confronto dell'obiezione di coscienza in Italia e nella Repubblica Federale Tedesca: il contesto e i movimenti di supporto

La situazione politico-sociale di partenza dei due casi di studio presi in esame in questo lavoro è, come già detto in precedenza, in buona parte simile: due paesi reduci dalle due dittature che diventarono fin da subito il prototipo principale delle dittature moderne; due paesi usciti sconfitti dalla guerra più violenta e distruttiva di sempre in cui i lutti e le macerie restarono per diverso tempo ben visibili; due paesi, infine, in cui la ricostruzione si sarebbe dovuta applicare al piano culturale prima ancora che a quello materiale e in cui l'influenza degli Alleati era, seppur in maniere diverse, molto forte. Nonostante tutte queste similitudini di partenza, Italia e Repubblica Federale si confrontarono con la questione del diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare in modo diametralmente opposto. Tale comportamento rispetto al diritto all'obiezione sembra essere stato determinato dalla differenza principale del modo in cui i due paesi uscirono dalla guerra: Italia e Germania escono sì sconfitte, ma non allo stesso modo; l'Italia poteva mettere sul piatto della bilancia l'esperienza della Resistenza, nel tentativo – parzialmente riuscito – di acquistare subito una più ampia autonomia politica che alla Germania verrà invece inizialmente negata e concessa solo dopo alcuni anni¹. Questa situazione di ineguaglianza si rispecchia in modo opposto rispetto a come ci si potrebbe aspettare; paradossalmente, infatti, solo in Germania il diritto all'obiezione viene riconosciuto fin da subito (viene cioè inserito nella nuova costituzione tra i principi fondamentali), mentre in Italia si dovranno aspettare quasi trent'anni. Per quanto riguarda il caso tedesco – dove non è da escludere anche una influenza anglosassone che spinse nella direzione del diritto all'obiezione di coscienza – sembra evidente dai dibattiti parlamentari e sui giornali che proprio l'esperienza della dittatura e la disastrosa fine della Germania nella seconda guerra mondiale siano state le cause del riconoscimento di tale diritto: il tentativo era quello di rendere evidente la pericolosità del concetto di “ogni ordine è un ordine” (quello che aveva reso possibile i campi di concentramento) e di scongiurarlo in futuro con un sistema democratico che garantisse il maggior numero di diritti dei cittadini. In Italia, invece, questa situazione non si presentava: l'esperienza della Resistenza era vista come la dimostrazione di come i cittadini in armi potessero

¹ Senza entrare in una discussione che va ben oltre l'economia di questo lavoro, mi limito a rimandare alle sintetiche considerazioni di Santo Peli, *La Resistenza in Italia. Storia e critica*, Einaudi, Torino 2004, pp. 174-175.

esse una delle garanzie di un paese democratico. L'esercito, quindi, sarebbe dovuto essere (nelle idee della maggioranza dei costituenti) formato da tutti i cittadini (maschi) in modo da rappresentare l'intero Stato democratico e l'intero arco politico nazionale. È probabilmente da imputare a motivazioni simili anche il ritardo con cui in Italia iniziarono i dibattiti sul tema dell'autorità e dell'obbedienza scaturiti dall'elaborazione della memoria della dittatura, inibiti per lungo tempo dalla memoria mitica della Resistenza, da un lato, e dalla volontà di ricostruire il paese nei tempi più brevi possibile, dall'altro.

La Repubblica Federale Tedesca, invece, si presenta dal punto di vista giuridico più avanzata rispetto alla questione dell'obiezione di coscienza, situazione confermata non solo dal riconoscimento del diritto a tale pratica, ma anche dalle differenze costituzionale e legislativa costruite attorno alla figura del soldato: il giovane che prestava servizio militare, così come il soldato di firma in Germania ovest, era prima di tutto un "cittadino" (decisione legata probabilmente alla questione del disarmo), mentre in Italia egli era un soldato e doveva sottostare alla legge militare ed essere giudicato, in caso di qualsiasi reato commesso nel periodo di leva, da un tribunale militare.

Un ulteriore tema, per nulla secondario, che è emerso studiando il problema delle differenze culturali legate al problema dell'obiezione di coscienza al servizio militare, è quello della confessione religiosa. È stato sottolineato (cap. 1) come nel complesso i paesi di confessione cattolica (o a larga maggioranza cattolici) hanno riconosciuto il diritto all'obiezione di coscienza con un ritardo di diversi decenni rispetto a quelli protestanti o a confessione mista. L'Italia rientra perfettamente in questo schema. Il rapporto Stato-Chiesa tipico dei paesi cattolici e ancora più forte nel paese in cui ha sede il papato, sembra aver influito in modo considerevole in questo ritardo: la libertà di coscienza è stata per lungo tempo ritenuta pericolosa per il suo "soggettivismo" e considerata un elemento destabilizzante riguardo ai rapporti gerarchici all'interno dello Stato. In Germania ovest, invece, la questione è più complicata: il paese, infatti, seppur in ritardo rispetto agli altri paesi protestanti (Gran Bretagna e paesi nordici riconobbero tale diritto all'inizio del Novecento) è in anticipo rispetto alla totalità dei paesi cattolici europei che riconobbero tale diritto a partire dagli anni Sessanta. Sembra comunque evidente, sulla base dei casi studiati, che nelle regioni protestanti il fattore religioso abbia avuto un ruolo centrale per l'applicazione di tale diritto ai giovani protestanti.

Ultimo elemento tenuto qui in considerazione è il contesto politico internazionale. Da un lato risulta centrale il problema della guerra fredda, ovviamente più marcato nella Repubblica Federale che si sentiva quasi “mutilata” per la divisione imposta dai vincitori della guerra (riconoscere un diritto come quello dell’obiezione poteva essere inteso anche come un esempio di democrazia da mostrare all’est come un simbolo della “Germania libera”). Dall’altro lato si nota l’assenza di un dibattito legato alle questioni della decolonizzazione che, invece, in altri paesi, come per esempio la Francia, giocò il ruolo di elemento propulsore principale per il riconoscimento del diritto all’obiezione di coscienza.

Nella lista delle differenze più evidenti nella storia dell’obiezione di coscienza in Italia e Germania ovest una posizione centrale è occupata dalla questione dei movimenti di supporto. Se si confrontano i movimenti che lottarono per il riconoscimento del diritto di rifiutarsi a usare le armi nei due paesi, soffermandosi principalmente su qual è stato il loro ruolo all’interno di un dibattito pubblico, si nota come il movimento italiano avesse tra le rivendicazioni principali questioni legate al pacifismo e all’antimilitarismo (complice anche il ruolo centrale giocato da una figura come Capitini), mentre il movimento tedesco fosse più che altro concentrato su temi legati alla democrazia e alla libertà.

Per quanto riguarda l’Italia è da sottolineare come nella società civile e in una ristretta parte del mondo politico (in particolare nei partiti della sinistra) e di quello cattolico più illuminato, l’obiezione di coscienza abbia costituito il massimo punto di riferimento teorico e operativo dell’antimilitarismo italiano del secondo dopoguerra. Fu solo durante le proteste per il diritto a obiettare che, per la prima volta e coinvolgendo una base (seppur minima), si denunciò il problema “esercito”, mentre fino ad allora si era discusso al massimo delle modalità della leva (raggiungendo come traguardo, al massimo, la riduzione del periodo di ferma). Solo a partire dagli anni Cinquanta, infatti, la tradizione pacifista italiana laica (frutto talvolta di un’esperienza religiosa fortemente vissuta, anche se generalmente al di fuori delle Chiese) trovò nella lotta per il diritto all’obiezione di coscienza la logica espressione della lotta contro ogni forma di oppressione e violenza e il primo passo verso il disarmo e il rifiuto di ogni tipo di esercito. Così accadde per quasi tutti i gruppi pacifisti che negli anni Cinquanta e

Sessanta si erano fatti promotori della nonviolenza come, per esempio, il Movimento nonviolento per la Pace di Perugia o il Movimento Internazionale della Riconciliazione, con tutti i loro collegamenti internazionali.

Per quanto riguarda la Germania, la situazione fu differente. Nel confronto, un elemento fondamentale da tenere in considerazione è che l'Italia approvando tardi una legge sull'obiezione di coscienza, ebbe tre decenni di battaglie, discussioni e obiezioni perseguite penalmente. In Germania ovest invece la legge è istituita contestualmente all'esercito e perciò, anche se l'esercizio del diritto all'obiezione non viene riconosciuto facilmente, gli scontri intorno a questa materia sono marginali. Le associazioni a supporto degli obiettori si impegnavano quasi unicamente nell'aiutare i giovani che volevano obiettare a compilare le domande e a sostenere le prove. Le discussioni sull'obiezione nella Repubblica Federale si spostano caso mai (e comunque non prima della fine degli anni Sessanta) sul problema del Totalverweigerung ("rifiuto totale"). Il confronto tra i due paesi è poi complicato dalla presenza della DDR, che passa per un percorso per certi versi molto simile a quello italiano, mentre per altre caratteristiche è completamente diverso, e che comunque partecipa in un certo qual modo al dibattito con la BRD seguendone di un passo le politiche di difesa (riarmandosi cioè un anno dopo, quasi in reazione alle scelte occidentali). Anche per questo ultimo motivo le discussioni pacifiste tedesche del periodo qui analizzato si spostarono piuttosto sulla questione della libertà in democrazia, ma anche e soprattutto sulla questione della bomba atomica, che impegnò quasi completamente il movimento pacifista.

2. Per un confronto dell'obiezione di coscienza in Italia e Repubblica Democratica Tedesca. Gli obiettori di coscienza: chi e perché

Nel confronto tra obiettori italiani e tedeschi dei primi due decenni del secondo dopoguerra molti sono gli elementi comuni a conferma di alcune delle ipotesi di partenza. Uno dei punti principali sui quali è utile soffermarsi è la (ovvia) questione anagrafica: gli obiettori degli anni Cinquanta sono nati durante le dittature e hanno conosciuto la guerra totale e le sue conseguenze, ma in quasi tutti i casi erano troppo giovani per imbracciare le armi, fosse negli eserciti regolari o nelle resistenze; per questi primi obiettori, la scelta di rifiutare l'uso delle armi sembra trasformarsi anche in una

presa di posizione verso i fratelli maggiori e i padri che avevano combattuto e si erano resi in parte corresponsabili dei lutti e delle macerie. In Italia ha contato molto anche il nesso tra Resistenza e renitenza alla leva nella Repubblica sociale italiana: scappare in montagna alla chiamata da parte della RSI poteva essere letto come una forma di obiezione di coscienza, così come il rifiuto del giuramento alla RSI da parte dei militari internati (anche se questo secondo tema iniziò a emergere nella storiografia e nell'opinione pubblica più tardi).

Un secondo elemento che è utile rilevare in questa sede riguarda alcune considerazioni sociologiche che è possibile fare solo per il caso italiano (per il quale ho potuto disporre di più materiale d'archivio e di più esempi). I tre periodi che sono stati definiti in questo lavoro per suddividere gli obiettori (obiettori degli anni '50, obiettori degli anni '60, obiettori del periodo '68-72) non sono determinati solo da evidenti questioni cronologiche, bensì anche da elementi sociali che accomunano gli obiettori dei tre periodi. In particolare risulta evidente che i primi obiettori (quelli che rifiutarono le armi negli anni '50), provenivano tutti da ambienti modesti, popolari, con scarsa scolarizzazione; al momento di obiettare erano molto giovani (18-20 anni), erano spinti principalmente da ragioni etico-pacifiste e/o anarchiche e si fecero portatori di un rifiuto che si potrebbe definire "emotivo" e senza preparazione: si trovarono coinvolti nelle vicende giudiziarie legate al rifiuto senza saper bene cosa sarebbe aspettato loro né come conveniva muoversi. Al contrario, gli obiettori del secondo periodo (anni '60) erano nella maggioranza studenti universitari (alcuni abbandonarono l'università per obiettare, altri obiettarono dopo aver conseguito la laurea) quindi di qualche anno più vecchi (23-26 anni); le motivazioni erano in parte legate a questioni religiose (ci sono i primi obiettori cattolici); molti avevano una preparazione giuridica e avevano alle spalle l'esperienza degli obiettori del decennio precedente: sapevano cosa sarebbe aspettato loro e si presentavano preparati e coscienti con lo scopo principale di portare avanti un dibattito pubblico e di far pressione sul parlamento.

Alcuni elementi, tuttavia, erano comuni tra gli obiettori di diversi periodi: la coincidenza più curiosa è forse quella di Pinna e Gozzini, entrambi avevano abbandonato la scuola, per poi prendere un diploma presentandosi all'esame di maturità da privatisti, quasi a segnalare già un più generale rapporto problematico con l'autorità. Non siamo in grado di dire se era un segnale individuale oppure se tale questione può essere letta come riflesso di una questione sociale, ovvero quella di giovani di origini umili in una

istituzione scolastica concepita soprattutto per la riproduzione (e non per la promozione) sociale (che poi è un riflesso della tradizionale distanza tra sudditi/cittadini e istituzioni statali) come potrebbe, tra l'altro, venir confermato dagli studi di teorici che appoggiarono gli obiettori come per esempio don Milani che lavorò anche sul versante educativo della questione.

Un aspetto che non è stato possibile approfondire nel corso di questo lavoro di ricerca è legato a questioni geografiche. Nel seguire le biografie degli obiettori italiani risulta evidente la ricorrenza di luoghi e nomi, a dimostrazione di come essi fossero quasi tutti inseriti all'interno di una rete di relazioni ben precisa. Si possono rintracciare tre grossi insiemi geografici legati a personalità o a circoli: i primi obiettori non anarchici fanno riferimento diretto a Capitini e lo spazio in cui si muovono è attorno a Perugia e a Torino (dove risiedeva l'avvocato Bruno Segre); gli anarchici gravitano tutti tra Carrara e San Remo; gli obiettori cattolici degli anni '60, invece, si collocano principalmente tra Veneto e Lombardia.

L'ultimo e più importante elemento analizzato in questo lavoro riguarda le motivazioni fornite dagli obiettori per giustificare il loro gesto in tribunale o davanti all'opinione pubblica. Dove possibile si sono utilizzate le motivazioni fornite al momento del rifiuto (o durante i mesi del processo), altre volte si è dovuto far ricorso a rielaborazioni posteriori (in memorie, scritti, rievocazioni).

L'elemento comune a forse tutte le motivazioni (sia italiane che tedesche) dei primi obiettori è lo stretto legame tra il rifiuto del servizio militare con l'esperienza – vissuta direttamente o sentita raccontare da genitori e fratelli maggiori – della dittatura e della Seconda guerra mondiale.

Per quanto riguarda l'Italia questo elemento è stato ricordato principalmente nel caso Pinna che scrisse:

A quella risoluzione [l'obiezione] approdavo lungo un processo di anni, attraversati da vicissitudini materiali e spirituali sconvolgenti, segnati dall'esperienza tremenda della guerra².

² Pinna, *La mia obiezione di coscienza* cit., p. 10.

Ma queste motivazioni possono essere ritrovate anche in molti altri obiettori degli anni '50. Tra i testi più significativi c'è una intervista a Mario Barbani del 1988 ricordò:

Se andiamo alla ricerca dei motivi per cui non sono andato militare, direi che è più difficile rispondere, perché, a volte, le cose nascono così, senza una reale motivazione. Avevo delle necessità di esprimermi aldilà del discorso teorico, che io non ero in grado di fare. Mi hanno condizionato molto le immagini che ho visto durante la guerra, quando, appena ragazzino, seppellivo i morti ammazzati, aiutando così i partigiani della Maiella, a Zattaglia, che combattevano con la divisione Friuli. Lì ho visto la guerra vera, i morti sfracellati, ed ero un ragazzino. [...] Probabilmente questa esperienza terrificante ha influito molto sulla mia decisione di dopo. Questo fatto era ancora recente nel '50. Penso che la mia scelta sia maturata non tanto su un discorso di principio, di ideali, ma su un discorso molto emotivo, per quello che può proporre la guerra.

[...] Io non sapevo niente di Pinna, né di nessun altro obiettore, ed in quel periodo c'era stato un altro anarchico che aveva fatto l'obiezione prima di me, Pietro Ferrua, non lo sapevo³.

Anche tra gli obiettori tedeschi, come si è visto, il ricordo della guerra è molto marcato. Nelle motivazioni allegate alla domanda di obiezione dei pochi casi analizzati è sempre presente il ricordo dell'esperienza della guerra e dei lutti che ha lasciato. Ciò vale per Günter H., la cui madre ricorderà:

3. Diese Einstellung wurde besonders erhärtet, als er die schockierende Festnahme seines Vaters durch die Besatzungsmacht in der Wohnung miterlebte und anschließend das daraus sich entwickelnde Familienleid am eigenen Leib mit [durchleiden?] ⁴ mußte⁵.

Una riflessione più approfondita, sempre in questa chiave, è portata avanti da Eberhard S.:

³ Testo tratto da *38 anni di antimilitarismo, intervista a Mario Barbani*, in "Senzapatria", n. 41, feb.mar. 1988, riprodotto in Ferrua, p. 98.

⁴ Testo (dattiloscritto) corrotto, lettura incerta.

⁵ "3. Questo modo di vedere è stato accentuato in particolare dallo scioccante arresto di suo padre in casa da parte della potenza occupante a cui [Günter] ha assistito e, successivamente, dal dolore della famiglia scaturito da ciò che essa deve aver sofferto", Lettera datata "Karlsruhe, 12.5.1960", Archivio della DFVK-Karlsruhe, fascicolo Günter H.

Falls ein Krieg ausbrechen würde, müßte ich andere Menschen töten, oder anderen Menschen Leid zufügen, z.B. Mein Vater ist Schwerkriegsverletzter (50%). Seine KB-Rente deckt keinesfalls die seelischen und materiellen Schäden. Diese Schäden übertragen sich auch die Familie, die auch manchmal darunter zu leiden hat. Dieser Leid darf ich nicht anderen Menschen zufügen⁶.

Infine, anche nel caso di obiezione di Ulrich Thiel la questione del lutto di guerra viene marcato dalla commissione che giustifica la richiesta di Thiel anche sulla base del lutto familiare della morte del padre.

Tra gli obiettori legati ad ambienti politicizzati risulta invece fondamentale la motivazione legata alla questione dell'autorità. In Italia sono gli anarchici come Ferrua a portare il dibattito su tale tematica:

Non sarei disposto a prestare il servizio militare anche se fossi esentato dal portare le armi perché, come ho detto, sono insofferente ad ogni forma di disciplina.

Queste mie riflessioni sono sorte per effetto di letture, di studi, discussioni di un innato determinismo e dalle constatazioni delle attuali ingiustizie sociali.

A.D.R. – Non riconosco come legittimo l'obbligo imposto dalla Costituzione al cittadino di prestare servizio militare, perché, per i motivi che ho esposto, non riconosco alla maggioranza dei cittadini il diritto di imporre tale obbligo⁷.

Dunque, la protesta di Ferrua si carica di ulteriori significati che vanno oltre la questione delle armi e dell'esercito e si concentrano piuttosto su questioni legati al rapporto con lo Stato e la libertà del cittadino. Tra gli obiettori tedeschi idee simili si possono riscontrare in Wallraff:

Ich empöre mich über die geforderte Unterwürfigkeit, die einer Entwürdigung des Menschen gleichkommt. Ich kann mich nicht daran gewöhnen, auf läppische Befehle mit einem ergeben dienenden >Jawohl< zu antworten. Auf wessen Wohl denn? Die

⁶ “Se per caso dovesse scoppiare una guerra, io dovrei uccidere altre persone o infliggere sofferenza ad altri esseri umani, per esempio mio padre è invalido di guerra (50%). La sua pensione sociale non copre il danno spirituale e morale. Questo danno è trasmesso anche alla sua famiglia che ha talvolta sofferto per questo”, dalla lettera di motivazioni di Eberhard S., datata “Karlsruhe, 8. Juli 1960”, Archivio della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen e.V. Gruppe Karlsruhe, nel fascicolo relativo a Eberhard S.

⁷ Ferrua, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia* cit., pp. 72-73.

Einimpfung des Kadavergehorsams war hauptschuldig an den Verbrechen des Hitlerregimes. Jeder fühlte sich seiner eigenen Verantwortung enthoben und wälzte sie auf den nächst Höheren ab. Der Befehlsnotstand!⁸

L'autorità, la disciplina e il concetto di "un ordine è un ordine" sono presentati da Wallraff come i principali responsabili del Nazismo. La sua riflessione, dunque, si trasforma quasi in monito "perché ciò non si ripeta".

2.1 La questione degli immaginari e delle "radici" culturali

Una delle domande che ci siamo posti all'inizio di questo lavoro, mirava a comprendere quali fossero i riferimenti culturali utilizzati dai primi obiettori e quali gli esempi pratici. Per gli obiettori di coscienza italiani sembra che al momento della scelta la maggior parte di essi non possedesse alcuna specifica cultura di pace/non-violenza/disobbedienza civile; il loro gesto sembra essere scaturito da sensibilità e vicende private (famiglia, guerra, ecc.); tuttavia, chiamati in seguito, per varie ragioni e in vari contesti, a raccontare la loro scelta, ecco che a posteriori la presentano anche come il frutto di letture e di riflessioni personali su una tradizione e un patrimonio comuni; mi pare si tratti di una costruzione – più o meno consapevole – che equivale a una ricerca di legittimità: in qualche modo sentono di dover rafforzare, agli occhi di altri, l'esempio che hanno dato di persona, con i loro atti, che di per sé non ritengono sufficiente; e in questo processo, sono loro a contribuire in modo determinante a creare una tradizione e una determinata lettura di questa tradizione; quel che gli obiettori conoscevano, o raccontavano di conoscere, e quel che ci si aspetterebbe di trovare nella loro biblioteca e invece non c'è, sono due facce non solo dello stesso processo di elaborazione delle motivazioni del gesto, ma anche di uno stesso processo di assimilazione o rifiuto di tradizioni culturali più ampie. Figure come quelle di Tolstoj e Gandhi, che gli obiettori leggono sotto una luce ben precisa, creando un'immagine determinata, "selezionata", lontana dall'esaurire il loro pensiero e la loro azione, o

⁸ «Sono indignato per l'asservimento richiesto, che è equivalente ad una degradazione dell'uomo. Io non posso abituarmi a rispondere con un sottomesso e servizievole "Sissignore" a un ordine ridicolo. Per quale interesse poi? L'inoculazione dell'obbedienza "a corpo morto" era la principale colpevole dei crimini del regime di Hitler. Ognuno si sentì sollevato dalla sua propria responsabilità e la gettò al primo superiore di grado. L'emergenza del comando!», Wallraff, *Mein Tagebuch aus der Bundeswehr* cit., p. 14.

assenze come quelle di Thoreau, sono segno evidente del tentativo di inserirsi in tradizioni culturali più ampie e non troppo determinate. In questa ottica deve probabilmente essere letto anche il riferimento alla tradizione cristiana. Leggendo le memorie o le lettere degli obiettori e dei teorici dell'obiezione oggetto di questa ricerca, si può osservare come le diverse tradizioni si intreccino e confondano. Si è notato che, a differenza di quello che viene presentato in diversi lavori sul pacifismo e l'obiezione di coscienza in Italia⁹ che trovano una "comune radice cristiana" alla base di tutto l'antimilitarismo nonviolento dell'Ottocento e del Novecento (derivata in particolare dalle minoranze cristiane con posizioni nonviolente all'interno della cultura occidentale, spesso in contrapposizione dichiarata alle grandi chiese e al pensiero e ai movimenti laici), la maggior parte degli obiettori italiani del primo decennio non fa assolutamente riferimento a tale origine né si può rintracciare un legame indissolubile e prioritario tra i movimenti non-violenti e la matrice cristiana. Se, infatti, buona parte dei movimenti e dei soggetti nonviolenti presi in esame dichiarano, più o meno esplicitamente, di trovare nel cristianesimo delle origini un riferimento culturale imprescindibile, è anche vero che questo riferimento viene spesso affiancato, anzi talvolta anche subordinato, ad altre influenze culturali – non solo occidentali – che vengono tenute, invece, come principale punto di riferimento, poiché portano un esempio più vicino e tangibile di opposizione al militarismo e al potere violento dello Stato. I nomi più citati sono sempre quelli di Tolstoj e Gandhi.

Uno degli esempi più interessanti di questo incrocio di tradizioni nonviolente che definiremo "eclettismo culturale pacifista" è dato da un obiettore della Prima Guerra Mondiale che nel 1951 ripercorse la sua esperienza in una lettera inviata a Marcucci. Si tratta dello spesso citato Luigi Luè, uno zoccolaio lombardo autodidatta nelle letture e nella maturazione nonviolenta, che si era rifiutato di indossare la divisa all'inizio della Grande Guerra e che per questo era stato trascinato davanti alla corte marziale. In una lettera di trent'anni posteriore al suo rifiuto, Luè ripercorse la sua vicenda e spiegò che, quando lo volevano costringere con la forza a indossare la divisa:

⁹ Rochat, *L'antimilitarismo oggi* cit., p. 69; Christian Th. Müller, Dierk Walter, *Ich dien' nicht! Wehrdienstverweigerung in der Geschichte*, Dissertation.de, Berlin 2008; Amoreno Martellini, *Fiori nei cannoni: nonviolenza e antimilitarismo nell'Italia del Novecento*, Donzelli, Roma 2006.

Mi gettai seduto a questo scempio e tutti i grandi Spiriti gli chiamai, da Veda a Budda, Cristo, Euripide, dal Savonarola a Vitor Ugo a Gandhi a Tolstoi¹⁰.

Quello di Luè è un caso piuttosto estremo in cui l'eclettismo culturale tende a un coacervo di riferimenti – il cui elemento unificatore è forse quello di una religiosità umanitaria –, ma è interessante notare quali fossero i nomi che (si badi bene, negli anni Cinquanta) riteneva legati alla non-violenza o, forse, quali erano i nomi che pensava il suo interlocutore (il pacifista Edmondo Marcucci) si aspettasse di sentire.

Questi riferimenti sono confermati anche dagli obiettori studiati in questo lavoro: i riferimenti principali risultano essere quelli a Gandhi e a Tolstoj. Spesso queste letture si incrociano, lasciando emergere l'idea che gli obiettori li sovrapponevano, li pensassero in perfetta comunanza di idee, mentre in altri casi si ha piuttosto l'impressione che i lettori costruissero una storia progressiva della nonviolenza che inizia con lo scrittore russo, ma che raggiunge l'apice e il massimo sviluppo solo dopo la Prima Guerra Mondiale col pensatore indiano: nelle narrazioni e nei testi degli obiettori del Novecento, la rappresentazione di Tolstoj, il maestro della non-violenza di fine Ottocento, sembra allora farsi da parte per lasciare il posto a Gandhi, il maestro per eccellenza della seconda parte del Novecento (in particolare a partire dagli anni Quaranta)¹¹.

La supremazia di Gandhi nella spiegazione al pubblico da parte degli obiettori del loro gesto è indiscussa. Gozzini, per esempio, ricordando i momenti in cui si trovava a dover scegliere se obiettare o no, disse:

Allora l'obiettore di coscienza rischiava il carcere teoricamente fino all'età di 45 anni, quando finisce l'obbligo di leva. A che cosa andavo incontro? Ero solo ma riflettevo su una massima di Gandhi: "Nelle questioni di coscienza la maggioranza non c'entra"¹².

¹⁰ Il brano è tratto da una lettera che Luè scrive a Edmondo Marcucci il 31 maggio del 1951 (Fondo Marcucci, b. 11, fasc. 1.7/a, Archivio Storico del Comune di Jesi). La lettera è citata in Martellini, *Fiori nei cannoni* cit., p. 13.

¹¹ Pietro Ferrua, che continua a essere un prolifico scrittore di articoli, ancora nel 2010 scrisse: "Il guru Gandhi procede, in linea diretta, dall'anarchico cristiano Tolstoj, a sua volta influenzato dal pensatore federalista libertario Proudhon", "A. Rivista anarchica", a. 40, 2 (352), aprile 2010, pp. 47-49.

¹² Giuseppe Gozzini, *Lezione agli obiettori di Pesaro*, senza data, p. 8. Il testo della lezione è scaricabile per intero alla pagina: http://www.comune.cinisello-balsamo.mi.it/pietre/IMG/pdf/lezione_pesaro.pdf [data ultima consultazione 29 luglio 2014].

Dunque Gandhi veniva presentato, anche molti anni dopo il rifiuto, come un punto di riferimento certo per gli obiettori. Al suo fianco o al suo posto potevano essere presenti anche altri nomi che potrebbero essere utilizzati per definire il contesto politico e culturale del singolo obiettore. Nel caso dell'anarchico Pietro Ferrua, per esempio, prevalgono i riferimenti a personaggi anarchici. Nel 1953 Ferrua scrisse:

Le tradizioni nonviolente son radicate nel pensiero dell'anarchismo d'ogni tempo e luogo: Lao-tse, Guyau, Han Ryner, Multatuli, Toker, Tailhade, Tolstoi ecc., tra gli scomparsi, ed Eugen Relgis, Herbert Read, Emil Armand, De Lacaze Duthiers, Louis Lecoin, Jean Marenstan, ecc., tra i contemporanei¹³.

Filosofi, pensatori e scrittori di diverse epoche e periodi vengono quindi affiancati nel tentativo di creare una genealogia nonviolenta che abbracci diverse tradizioni e culture anche molto lontane.

Può però essere utile soffermarsi brevemente anche sulle assenze che saltano agli occhi studiando le biblioteche e i riferimenti culturali degli obiettori. È interessante notare, infatti, come alcuni dei nomi tra i più importanti teorizzatori della non-violenza e della disobbedienza non rientrino tra gli esempi e gli ispiratori citati dagli obiettori presi in analisi. L'esempio più significativo è, probabilmente quello di Thoreau, massimo esponente della disobbedienza civile, ma non è da sottovalutare nemmeno l'assenza dei teorici pacifisti anglosassoni.

I motivi di questa assenza possono essere diversi e si presenteranno qui solo due ipotesi. La prima riguarda il fatto che quel che per lungo tempo arriva in Italia sui temi del pacifismo, vi arriva attraverso il canale francese (quasi tutto quel che si traduce e pubblica in Italia è tradotto solitamente dalle traduzioni francesi, comprese le opere su e di Tolstoj e Gandhi); bisognerebbe quindi semmai capire cosa e perché arrivano solo certe cose in Francia, ma non è questa la sede per farlo. Il secondo motivo, per questa analisi molto più interessante, è che la teoria sembra interessare poco gli obiettori, preferiscono gli esempi pratici e, soprattutto, i nomi che possono richiamare nell'opinione pubblica tutta una serie di immagini e simboli, come possono esser i nomi di Tolstoj ma soprattutto di Gandhi: a partire proprio dagli anni Cinquanta citare questi due personaggi significa evocare tutto un immaginario collettivo sulla pace, la

¹³ Testi tratto da *La Palestra dei Reprobi*, marzo 1953, riprodotto in Ferrua, p. 102. L'articolo, secondo Ferrua, fu scritto da lui e Barbani per un volantino stampato prima del marzo 1953.

nonviolenza e la resistenza passiva che si componeva di aneddoti, immagini e racconti che facevano parte di quell'ampio movimento di riletture e reinterpretazione di tali figure che diventavano, a questo punto, degli idealtipi etici legati in modo precario alla realtà storica in cui la loro esistenza e le loro azioni si erano effettivamente compiute, ma saldamente vincolati a quel che l'Occidente immaginava dovesse essere il pacifismo e la non-violenza.

3. Per una lettura sulla lunga durata della lotta per il diritto di obiezione di coscienza: possibili sviluppi geografici e cronologici

Una delle domande principali che ci si è posti all'inizio di questo lavoro riguardava la trasformazione dell'immagine dell'obietttore nel periodo 1945-1972. Nel periodo preso in considerazione, si può dire che una serie di circostanze (dalla memoria dei tragici eventi della seconda guerra mondiale e della dittatura alla diffusione dei concetti di democrazia e di diritti umani) abbiano progressivamente influito sulla percezione dell'obiezione di coscienza come vere e proprie idee trasformatrici. Dal periodo prebellico fino al riconoscimento del diritto di obiettare, l'immagine dell'obietttore cambiò radicalmente: gli obiettori/refrattari della prima parte del Novecento, pochi e isolati, sembravano chiusi in una loro convinzione soggettiva che non trovava l'appoggio né dell'opinione pubblica, né delle associazioni pacifiste. Solo dopo la Seconda guerra mondiale gli obiettori e tutto il movimento che si stava mobilitando attorno a loro iniziavano lentamente a richiedere una particolare considerazione da parte della legge che non poteva continuare a metterli nel numero dei disertori comuni. L'obietttore assumeva in questo contesto un ruolo nuovo, diventava il portatore di una verità oggettiva: o si distruggono le armi o le armi possono distruggere l'umanità, perciò l'obietttore si imponeva come primo bersaglio reale di una eventuale guerra, così come l'unico che poteva scongiurarla. L'obiezione di coscienza passava quindi da gesto di valore ideale ad atto realistico, corrispondente all'ordine reale delle cose. Infine, a partire dai movimenti giovanili del 1968, l'obietttore si caricava di un simbolo ulteriore relativo al rapporto con uno Stato padre e padrone: l'obiezione era la protesta totale contro l'ingiustizia di un sistema autoritario.

Si tratta di una generalizzazione molto sintetica ma che racchiude a grandi linee l'immagine dell'obietto lungo i decenni presi in considerazione.

Tale trasformazione si può inserire sul più ampio dibattito sulla continuità/discontinuità culturale tra prima e dopoguerra e su come l'esperienza della guerra e la sua memoria avessero influito sugli immaginari collettivi di democrazia, giustizia e pace. Alla fine di questo lavoro di ricerca risulta evidente come a partire dal 1945 si sia verificata una lenta trasformazione nell'immaginario collettivo del concetto di "guerra", così come di "libertà" e di "democrazia". Centrale in questo discorso è risultato essere il binomio dovere/diritto, concetto che è radicalmente mutato con l'esperienza e la memoria della guerra influenzando sulla coscienza collettiva e, infine, anche sulla percezione del servizio militare obbligatorio, così come sul concetto di "esercito" e di "soldato" che ha portato, soprattutto dopo la caduta dell'URSS, a retoriche "nuove" che giustificassero il mantenimento e lo sviluppo di consistenti apparati militari e l'impegno in guerre extra-europee. Questi cambiamenti sono avvenuti non solo nella retorica del discorso pubblico, ma anche in quella più specifica e tecnica di un diritto internazionale che si è elaborato a partire dalla Carta delle Nazioni Unite e che ha portato alla creazione di un immaginario di "esercito di pace" e cancellato invece l'idea di un "esercito di potenza": il "soldato" allora non viene più descritto come "portatore di morte" ma come "portatore di pace", un cambiamento di percezione che può essere impiegato in maniera efficace anche nella delegittimazione della figura dell'obietto il cui gesto, in questa prospettiva, perde di valore. Allo stesso tempo si ha la progressiva professionalizzazione degli eserciti e, quindi, il tramonto della leva universale che hanno contribuito a svuotare di significato il gesto di obiezione.

A partire dalla fine della metà degli anni Settanta, la figura dell'obietto di coscienza ha progressivamente perso d'interesse presso l'opinione pubblica lasciando lo spazio ad altre battaglie e ad altre istanze legate ad altri diritti (si pensi alle battaglie per l'aborto e il divorzio in Italia) oppure a questioni militari legate al ruolo dell'Occidente nelle guerre extracontinentali. Lo stesso termine "obiezione di coscienza" viene oggi in Europa difficilmente riferito al problema del servizio militare.

La situazione risulta differente in altri contesti geografici e storici, dove l'obiezione di coscienza al servizio militare (spesso non riconosciuto) resta ancora uno strumento valido per l'affermazione di un diritto e di una visione del mondo. L'esempio più

significativo al giorno d'oggi è quello degli obiettori israeliani¹⁴. I primi casi isolati di obiezione di coscienza in Israele sono avvenuti alla fine degli anni Sessanta, anche se già dal 1947 era presente in Israele un piccolo gruppo legato ai War Resisters International¹⁵. Solo con la seconda Intifada (a partire cioè dal 2000) i gruppi di obiettori hanno preso forma più definita e maggior coscienza politica e sociale, dividendosi in movimenti con diversi significati e componenti politiche: pacifisti che rifiutano completamente l'uso delle armi, obiettori selettivi (i cosiddetti *refusnik* che si rifiutano di prestare servizio militare solo in particolari situazione, come per esempio nei Territori Occupati), gruppi di studenti pacifisti, gruppi di riservisti contrari alle politiche di occupazione o al concetto di società omogenea etnicamente, movimenti femministi che si battono contro la coscrizione obbligatoria.

Il tema dell'obiezione di coscienza al servizio militare, approfondito in questo lavoro solo per due paesi e per un periodo circoscritto, potrebbe quindi trovare interessanti sviluppi geografici e cronologici, a partire dalla questione dell'obiezione di coscienza nella Repubblica Democratica Tedesca, dove il dibattito sull'obiezione di coscienza al servizio militare, fu, per un brevissimo tempo, per certi versi speculare a quello della Germania occidentale, ma che poi prese direzioni diverse. Altri confronti possibili potrebbero essere quelli con gli altri paesi sconfitti della Seconda Guerra Mondiale come Austria e Giappone¹⁶, i cui contesti culturali e sociali portarono a declinazioni diverse del concetto. Un ulteriore confronto proficuo, soprattutto per quanto riguarda l'Italia, potrebbe sicuramente essere il caso francese, dove, in aggiunta, si avrebbe la questione coloniale che invece in Italia e in Germania non giocò alcun ruolo

¹⁴ A riguardo si veda, tra le altre cose, il rapporto ormai un po' datato dei War Resister' International sugli obiettori israeliani, scaricabile alla pagina <http://wri-irg.org/co/co-isr-03.htm> oppure il più recente articolo di Antonella Vicini, *Il servizio militare in Israele tra refusnik, obiettori e pacifisti*, "Informazione della Difesa", 4, 2011, pp. 42-47, consultabile online: <http://www.difesa.it/Pubblicistica/info-difesa/Infodifesa140/2011/Documents/Rivista%204-2011/42-47.pdf> (si tratta di un periodico pubblicato dal ministero della Difesa).

¹⁵ Cfr. Marcella Simoni, *"Hello pacifist". War Resisters in Israel's First Decade*, "Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC", 5, July 2013, pp. 73-100.

¹⁶ In Giappone il riarmo iniziò dopo lo scoppio della guerra di Corea, introducendo, tra l'altro, nella Costituzione un articolo (art. 9) nel quale si rinunciava alla guerra come diritto sovrano e alla minaccia o uso della forza come strumento per risolvere le controversie. Sul riarmo del Giappone nel secondo dopoguerra cfr. Valdo Ferretti e Giancarlo Giordano (a cura), *La rinascita di una grande potenza. Il rientro del Giappone nella società internazionale e l'età della Guerra Fredda*, FrancoAngeli, Milano 1999, in particolare alle pp. 15 e 93. Di riarmo giapponese si è ricominciato a parlare negli anni 2000 e in particolare dal 2012 coi tentativi di modificare o reinterpretare l'art. 9 della Costituzione. Cfr. Giuliano Da Frè, *Il Giappone riprende la corsa al riarmo*, "Informazioni della Difesa", 3, 2013, consultabile online: http://www.difesa.it/InformazioniDellaDifesa/periodico/periodico_2013/Documents/R3_2013/54_61_R3_2013.pdf.

nel dibattito. Un lavoro comparativo sull'obiezione di coscienza in Europa e nel resto del mondo sarebbe di sicuro un utile contributo allo studio del contesto culturale della seconda metà del Novecento. Oggetto storico "concluso" per Italia, Germania e in Europa in generale, l'obiezione di coscienza resta di attualità in altre cornici geografiche; tale lavoro, dunque, si potrebbe estendere fino ai giorni nostri, in un contesto mondiale in cui le guerre sono all'ordine del giorno e gli esempi di obiezioni (come si è visto per il caso israeliano) rappresentano ancora oggi un esempio di totale rifiuto della guerra, anche in un contesto in cui le retoriche legate alla guerra si caricano di giustificazioni morali che si fanno scudo dei concetti di pace e di giustizia. Mentre a distanza di oltre cinquant'anni risultano ancora valide le parole con cui Iginio Giordani presentò la prima proposta di legge italiana per il diritto all'obiezione di coscienza:

[...] oggi la giustificazione che si invocava una volta non resiste più, perché anche la guerra giusta, la guerra di difesa, diventa così atroce, così sproporzionata agli stessi motivi di difesa che, da giusta, diventa ingiusta. Quindi, giustificazioni teoretiche ai conflitti armati poco più se ne trovano¹⁷.

¹⁷ Il testo è tratto da *Atti parlamentari. Camera dei Deputati*, seduta del 23 novembre 1949, p. 13739. Il testo completo degli atti parlamentari è consultabile online alla pagina: <http://legislature.camera.it/dati/leg01/lavori/stenografici/sed0354/sed0354.pdf#page=8&zoom=100,0,0&toolbar=1>.

Elenco delle opere citate

Monografie

AA.VV., *L'uomo inedito e la cultura planetaria*, Quaderni della Fondazione Balducci, n. X, San Domenico di Fiesole (FI), giugno 2005.

ADDIS SABA, Marina, *Donne e coscienza femminile*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, pp. 197-210.

ALBERTAZZI, A., ARBIZZANI, L., ONOFRI, N-S. (a cura di), *Dizionario Biografico. Gli antifascisti, i partigiani e le vittime del fascismo nel bolognese (1919-1945)*, Istituto per la storia della resistenza e della società contemporanea nella provincia di Bologna "Luciano Bergonzini", Istituto per la Storia di Bologna, Comune di Bologna, regione Emilia Romagna, Bologna 1985-2003.

ALBESANO, Sergio, *Storia dell'obiezione di coscienza in Italia*, Santi Quaranta, Treviso 1993.

ALDOBRANDINI, Giovanni, *The wishful Thinking. Storia del pacifismo inglese nell'Ottocento*, Luiss University Press, Roma 2009.

ALOSCO, Antonio, *Il Partito d'Azione nel "Regno del Sud"*, Guida, Napoli 2002.

ANDERSCH, Alfred, *Le ciliegie della libertà* [or. *Die Kirschen der Freiheit*, 1952], Guanda, Parma 1993.

ARENDT, Hannah, *La banalità del male – Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Torino 2003 [ed. orig. *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, New York 1963].

ARFÈ, Gaetano, *Guerra fredda, neutralismo e scelta occidentale*, in *La cultura della Pace: dalla Resistenza al Patto Atlantico*, a cura di Massimo Pacetti, Massimo Papini, Marisa Saracinelli, Il lavoro editoriale, Ancona-Bologna 1988.

ARON, Jean-Paul, DUMONT, Paul, LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Anthropologie du conscrit français: d'après les comptes numériques et sommaires du recrutement de l'armée (1819-1826), présentation cartographique*, Mouton, Paris-La Haye, 1972.

ASOR ROSA, Aberto, *L'epopea tragica di un popolo no guerriero*, in *Storia d'Italia*, Annali 18, *Guerra e pace* cit., pp. 860-861 (il saggio alle pp. 839-918).

ASSMANN, Aleida, FREVERT, Ute, *Geschichtsvergessenheit-Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit den deutschen Vergangenheit nach 1945*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1999.

BACILE, Gaetano, *Dopo la lettura del Tolstoi: impressioni e riflessioni*, Spaccante, Lecce 1900.

BADER, William B., *Austria between East and West 1945-1955*, Stanford University Press, Stanford 1966.

BALDISSARA, Luca, PEZZINO, Paolo (a cura di), *Crimini e memoria di guerra. Violenze contro le popolazioni e politiche del ricordo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2004.

BALLINI, Pier Luigi, *I convegni per la pace e la civiltà cristiana (1952-1956). La presenza francese. Temi e voci di un dibattito*, in Pier Luigi Ballini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Francia. Temi e percorsi di ricerca. Da Maritain a de Gaulle*, Firenze, 2005, pp. 22-46.

BARBERIS, Walter (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 18. Guerra e pace*, Einaudi, Torino 2002.

BARROERO, G., *Renato Lorenzo Guglielmi (1899-1970)*, in *Dizionario biografico degli anarchici italiani*, diretto da Maurizio Antonioli, Giampietro Berti, Santi Fedele, Pasquale Iuso, 2 vol., BFS Edizioni, Pisa 2003-2004, vol. I.

BECKER, Franck, *Bilder von Krieg und Nation. Die Einigungskriege in der bürgerlichen Öffentlichkeit Deutschlands 1864-1913*, Oldenburg, München 2001.

BEDESCHI, Lorenzo, *L'ultima battaglia di don Mazzolari. Adesso, 1949-59*, Morocelliana, Brescia 1990.

BELLÓ, Carlo, *Mazzolari, Primo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, diretto da Francesco Traniello e Giorgio Campanini, II, *I protagonisti*, Marietti, Casale Monferrato 1982,

BENZ, Wolfgang, *Zwischen Hitler und Adenauer. Studien zur deutschen Nachkriegsgesellschaft*, Fischer, Frankfurt 1991.

BERGNER, Carlo, *Due anni in India, 1929-1931*, Barbera 1932.

BERMANI, Cesare, *Guerra guerra ai palazzi e alle chiese...: saggi sul canto sociale*, Odradek, Roma 2003.

BERNHARD, Patrick, *Kriegsdienstverweigerung per Postkarte. Ein gescheitertes Reformprojekt der sozialliberalen Koalition, 1969-1978*, in *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 53 (2005), pp. 109-139.

BERNHARD, Patrick, *Zivildienst zwischen Reform und Revolte: eine bundesdeutsche Institution im gesellschaftlichen Wandel 1961-1982*, Oldenbourg, München 2005.

BERTI, Giampietro, *Gli anarchici e la guerra tra '800 e '900* in Gian Biagio Furiozzi, *Le sinistre italiane tra guerra e pace (1840-1949)*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 58-72.

BETHKE, Carl, *Das Bild des deutschen Widerstandes gegen Hitler in (ex-) Jugoslawien*, Gesellschaft für serbisch-deutsche Zusammenarbeit, 1991,

BIANCHI, Bruna, *La follia e la fuga: nevrosi di guerra, diserzione e disobbedienza nell'esercito italiano, 1915-1918*, Bulzoni, Roma 2001.

BIANCHI, Bruna, MAGNANINI, Emilia, SALOMONI, Antonella (a cura di), *Culture della disobbedienza: Tolstoj e i Duchobory*, con una raccolta di testi di Tolstoj e il carteggio con Verigin 1895-1910, Bulzoni, Roma 2004.

BIANCHI, Roberto, *Pace, pane terra. Il 1919 in Italia*, Odradek, Roma 2006.

BIESEMANS, Sam, *The right to conscientious objection and the European Parliament*, European Bureau for Conscientious Objection, Brussels 1994; trad. it. *L'obiezione di coscienza in Europa*, La Meridiana, Molfetta 1994.

BISCARETTI DI RUFFIA, Paolo, *Analogie e diversità nelle scelte costituzionali fondamentali dell'Italia e della Germania nel 1947-49 e loro conseguenze nel successivo quarantennio*, in Hans Woller (a cura di), *La nascita di due repubbliche. Italia e Germania dal 1943 al 1955*, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 143-147.

BOBBIO, Norberto, *Il problema della guerra e le vie della pace* (1979), il Mulino, Bologna 2009⁴,

BOCCHINI CAMAIANI, Bruna, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Laterza, Bari 2002.

BONTE, Pierre, IZARD, Michel (a cura di), *Dictionnaire d'ethnologie et d'anthropologie*, PUF, Paris 1992, p. 190; trad. it. *Dizionario di antropologia e etnologia*, a cura di Pierre Bonte, Michel Izard, ed. it. a cura di Marco Aime, Einaudi, Torino 2009.

BORCHERT, Wolfgang: *Das Gesamtwerk*. Erweiterte und revidierte Neuauflage, Rowohlt, Reinbek 2007, [prima ed. 1986], pp. 527-530.

BORI, Pier Cesare, *Tolstoj*, ECP, Firenze 1991, pp. 124-146; la parte sui quaccheri a p. 126.

BORI, Pier Cesare, SOFRI, Gianni, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Il Mulino, Bologna 1985.

BORI, Pier Cesare, *L'altro Tolstoj*, Il Mulino, Bologna 1995.

BORI, Pier Cesare, *Lo sviluppo dell'idea di nonviolenza. La «non resistenza» di Lev Tolstoj*, in *La nonviolenza come strategia di mutamento sociale*, atti del convegno (Verona, 1991), Cedam, Padova 1992.

BORSA, Giorgio, *Gandhi e il Risorgimento indiano*, Bompiani, Milano 1942.

BRANCA, Vittore, *Rinnovamento culturale: "Il Ponte"*, in Id., *Ponte Santa Trinita. Per amore di libertà, per amore di verità*, Marsilio, Venezia 1987, pp. 45-61,

BRAVO, Anna, *In guerra senza armi: storie di donne, 1940-1945*, Roma-Bari, Laterza 1995;

BREDEMEIER, Karsten, *Kriegsdienstverweigerung im Dritten Reich*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1991.

BRINKER-GABLER, Gisela (a cura di), *Frauen gegen Krieg*, Fisher Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

BRITTAİN, Vera, *Letters from a Lost Generation –First World War Letters of Vera Brittain and Four Friends: Roland Leighton, Edward Brittain, Victor Richardson, Geoffrey Thurlow*, Little Brown, London 1998.

BROCK, Peter, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton University Press, Princeton 1972.

BRUNAZZI, Marco (a cura di), *Umberto Calosso antifascista e socialista*, atti del convegno a cura dell'Istituto socialista di studi storici del Piemonte e Valle d'Aosta, (Asti, 13-14 ottobre 1979), Marsilio, Venezia 1981.

BRUNELLO, Piero, *Introduzione a Lev Tolstoj, Una rondine fa primavera. Scritti sulla società senza governo con i giudizi degli anarchici italiani (1894-1910)*, a cura di Piero Brunello, Edizioni Spartaco, S. M. Capua Vetere 2006.

BRUNELLO, Piero, *Tolstoj e l'anarchismo in Europa*, in "Fa' quel che devi, accada quel che può". *Arti, pensiero, influenza di Lev Tolstoj*, a cura di Isabella Adinolfi, Bruna Bianchi, Orthotes, Napoli 2011, pp. 207-216 (p. 209).

BRUZZONE, Anna Maria, FARINA, Rachele (a cura di), *La Resistenza taciuta*, La Pietra, Milano 1976 (seconda ed. Bollati Boringhieri, Torino 2003),

CALAMANDREI, Piero, CALAMANDREI, Franco, *Una famiglia in guerra: lettere e scritti (1939-1956)*, a cura di Alessandro Casellato, Laterza, Roma-Bari 2008.

CALAMANDREI, Piero, *Lo Stato siamo noi*, Chiarelettere, Milano 2011.

CALAMANDREI, Piero, *Uomini e città della Resistenza: discorsi, scritti ed epigrafi*, a cura di Sergio Luzzatto, Laterza, Roma-Bari 2006

CALVINO, Italo, *Un pomeriggio, Adamo* in Italo Calvino, *Romanzi e racconti*, edizione diretta da Claudio Milanini, a cura di Mario Barenghi e Bruno Falcetto, prefazione di Jean Starobinski, Mondadori, Milano 1991, pp. 151-161.

CANESTRINI, Sandro, PALADINI, Aldo, *Il potere repressivo. L'ingiustizia militare. Natura e significato dei processi davanti ai giudici in divisa*, Feltrinelli, Milano 1973.

CAPITINI, Aldo, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937.

CAPITINI, Aldo, *Italia nonviolenta*, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna 1949.

CAPITINI, Aldo, MARCUCCI, Edmondo, *Lettere 1941-1963*, a cura di Amoreno Martellini, Carocci, Roma 2011.

CAPITINI, Aldo, *Vita religiosa*, Cappelli, Bologna 1942.

CASULA, Carlo Felice, *Mazzolari, Primo* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 72, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2009, *ad nomen* (pp. 661-664).

CATTANEO, Aldo, CINCERA, Massimo (a cura di), *Capitali coraggiosi. Verso la banca etica*, Coop. Il Seme-Alfazeta, Panocchia-Bergamo 1996.

CAU, Maurizio, *Il peso del passato*, in Maurizio Cau, Günther Pallaver (a cura di), *Il peso della storia nella costruzione dello spazio politico. Italia, Germania, Francia e Austria nel secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2013.

CAU, Maurizio, PALLAVER, Günther (a cura di), *Il peso della storia nella costruzione dello spazio politico. Italia, Germania, Francia e Austria nel secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2013.

Centro Nuovo Modello di Sviluppo, *Guida al consumo critico. Informazioni sul comportamento delle imprese per un consumo consapevole*, EMI, Bologna 2003.

CHICKERING, Roger, *Imperial Germany and a world without war: the peace movement and German society, 1892-1914*, Princeton University Press, Princeton 1975.

COLARIZI, Simona, *La guerra e i partiti antifascisti*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988.

CONFINO, Alon, *Germany as a culture of Remembrance: Promises and Limits of writing History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006.

Conscientious objection to Military Service, United Nations Publication, New York and Geneva 2012.

CONTINI, Giovanni, FOCARDI, Filippo, PETRICIOLI, Marta (a cura di), *Memoria e rimozione. I crimini di guerra del Giappone e dell'Italia*, Roma, Viella 2010.

CORNI, Gustavo (a cura di), *Storia e memoria: la Seconda Guerra Mondiale nella costruzione della memoria europea*, Provincia autonoma di Trento, Trento 2007.

COTESTA, Vittorio (a cura di) *L'eccidio*, Comune di Roccagorga, 2013.

COWARD, H.G. (a cura di), *Indian critiques of Gandhi*, State University of New York, Albany 2003.

CRAINZ, Guido, *Autobiografia di una repubblica. Le radici dell'Italia attuale*, Donzelli, Roma 2009.

CRAINZ, Guido, *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta* (1996), Donzelli, Roma 2005.

CRÉPIN, Annie, *La conscription en debat ou le triple apprentissage de la nation, de la citoyenneté, de la République (1798-1889)*, Artois Presses Université, Arras 1998.

D'ANNUNZIO, Gabriele D'Annunzio, *Il piacere*, Milano, Treves 1889.

D'ORSI, Angelo, *Aldo Capitini dall'Antifascismo alla nonviolenza*, in *La Cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988.

DA FRÈ, Giuliano, *Il Giappone riprende la corsa al riarmo*, Informazioni della Difesa, n. 3 2013.

DAL RY, Fanny, *Giù le armi!*, La Pace, Genova 1915 (dopo il).

DE FELICE, Renzo, *Mussolini il rivoluzionario 1883-1920*, Einaudi, Torino 1965.

DE GRAZIA, Victoria, *Le donne nel regime fascista*, Marisilio Venezia 1993.

DE LUNA, G., *Revisionismo e Resistenza*, in *La Storia Negata. Il revisionismo e il suo uso politico*, a cura di A. Del Boca, Neri Pozza, Vicenza 2009, pp. 293-328.

DE LUNA, Giovanni, *Donne in oggetto: l'antifascismo nella società italiana 1922-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 1995,

DE MARCO, Laura, *Il soldato che disse no alla guerra. Storia dell'anarchico Augusto Masetti (1888-1966)*, Spartaco, S. M. Capua Vetere 2003.

DEL NEGRO, Piero, FRANCIA, Enrico (a cura di), *Guerre e culture di guerra nella storia d'Italia*, Unicopli, Milano 2011.

DEL NEGRO, Piero, LABANCA Nicola, STADERINI, Alessandra (a cura di), *Militarizzazione e nazionalizzazione nella storia d'Italia*, Unicopli, Milano 2006.

DEL NEGRO, Piero, *Guida alla storia militare italiana*, Esi, Napoli 1997.

DEL NEGRO, Piero, *La leva militare in Italia dall'unità alla grande guerra*, in Id., *Esercito, stato, società. Saggi di storia militare*, Cappelli, Bologna, 1979.

DEMOFONTI, Laura, *La Riforma nell'Italia del primo Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

DERCKSEN, Adrianne, VERPLANKE, Loes, *Geschiedenis van de onmaatschappelijkheidsbestrijding in Nederland, 1914-1970*, Meppel, Amsterdam, 1987.

Deutschland und Mahatma Gandhi, Instituts für Geozozoologie und Politik Bad Godesberg, Marburg 1958.

DEVJI, Faisal, *The impossible indian. Gandhi and the Temptation of Violence*, Harvard University Press, Cambridge Massachussets 2012.

DI SIVIO, Michele, *Milani, Lorenzo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2010, vol. 74, (pp. 448-454).

DIESTELKAMP, B. Diestelkamp, *Kontinuität und Wandel in der Rechtsordnung, 1945 bis 1955*, in L. Herbst (ed.), *Westdeutschland 1945-1955. Unterwerfung, Kontrolle, Integration*, München 1986, pp. 85-96.

DONAT, Helmut, KNEBEL, Günter, SOMMER, Karl-Ludwig, TOBIASSEN Peter, *Der Deutsche Ausschuss für Fragen der Wehrdienstverweigerung 1953-1957*, Zentralstelle KDV, Bremen.

DRAGO, Antonino, MATTAI, Giuseppe (a cura di), *L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1986.

EISENFELD, Bernd, *Kriegsdienstverweigerung in der DDR. Ein Friedensdienst? Genesis, Befragung, Analyse, Dokumente*, Haag u. Herchen, Frankfurt 1999 [prima ed. 1978].

ELSHTAIN, Jean Bethke, *Women and war*, The Harvester Press, Brighton 1987, trad. it. *Donne e guerra*, il Mulino, Bologna 1991.

ENZENSBERGER, Hans Magnus, *L'Europe en ruines. Témoignages oculaires 1944-48*, Actes sud, Paris 1995.

ETSCHMANN, Wolfgang, *Wehrpflicht in der Zweiten Republik Österreich. Vorgeschichte und Entwicklung einer Wehrpflichtarmee zwischen den großen Blöcken von 1945 bis Heute*, in *Die Wehrpflicht. Entstehung, Erscheinungsformen und politisch-militärische Wirkung*, hrsg. von Roland G. Foerster, Oldenburg, München 1994.

FALLACI, Neera, *La vita del prete Lorenzo Milani. Dalla parte dell'ultimo*, BUR, Milano 2005.

FARINELLI, Giuseppe (a cura di), *La pubblicistica nel periodo della Scapigliatura. Regesto per soggetti dei giornali e delle riviste esistenti a Milano e relativi al primo ventennio dello Stato unitario: 1860-1880*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1984.

FARINELLI, Giuseppe, *La Scapigliatura. Profilo storico, protagonisti, documenti*, Carocci, Roma 2003.

FERRETTI, Valdo, GIORDANO, Giancarlo (a cura di), *La rinascita di una grande potenza. Il rientro del Giappone nella società internazionale e l'età della Guerra Fredda*, FrancoAngeli, Milano 1999.

FERRUA, Pietro, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia*, Edizione dell'Archivio T. Serra, Guasilia 1997.

FIGES, Orlando, *Natasha's Dance. A cultural history of Russia*, Penguin, London 2002.

FILORAMO, Giovanni, MENOZZI, Daniele (a cura di), *Storia del Cristianesimo: L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2009 [ed. orig. 1997].

FIORI, Giuseppe, *Casa Rosselli. Vita di Carlo e Nello, Amelia, Mario e Maria*, Einaudi, Torino 1999.

FISCHER, Louis, *The Life of Mahatma Gandhi*, Harper, New York 1950.

FOCARDI, Filippo, *Criminali di guerra in libertà. Un accordo segreto tra Italia e Germania federale, 1949-55*, Carocci, Roma 2008.

FOERSTER, Roland G. (a cura di), *Die Wehrpflicht. Entstehung, Erscheinungsformen und politisch-militärische Wirkung*, Oldenbourg, München 1994.

FORCELLA, Enzo, MONTICONE, Alberto, *Plotone d'esecuzione. I processi della prima guerra mondiale*, Laterza, Bari 1968;

FORTI, Gilberto, *Piccolo almanacco di Radetzky*, Adelphi, Milano 1983.

FOUCHER, Jean, THOMAS, Georges-Michel, *La vie a Brest. 1848-1948*, I, *Les événements*, Édition de la Cité, Brest 1975.

FRANCI, Giorgio Renato, *Alcune prospettive italiane su Gandhi*, in *Contributi alla storia dell'orientalismo*, a cura di Giorgio Renato Franci, CLUEB, Bologna 1985, pp. 147-170.

FRANZINELLI, Mimmo (a cura di), *Oltre la guerra fredda: l'Italia del "Ponte" (1948-1953)*, Laterza, Roma-Bari 2010.

FREI, Norbert (a cura di), *Carriere. Le élites di Hitler dopo il 1945*, Bollati Boringhieri, Torino 2003 [orig. Norbert Frei, *Karrieren im Zwielficht. Hitlers Eliten nach 1945*, Campus, Frankfurt 2001].

FREI, Norbert, *1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewusstsein der Deutschen*, Beck, München 2005.

FREI, Norbert, *Adenauer's Germany and the Nazi Past. The politics of Amnesty and Integration*, Columbia University Press, New York 2002 [orig. ted. 1997].

FREI, Norbert, *Karrieren im Zwielficht. Hitlers Eliten nach 1945*, Campus, Frankfurt 2001 (trad. it. *Carriere. Le élites di Hitler dopo il 1945*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).

FREI, Norbert, *La discussione sul nazionalsocialismo in Germania dal 1945 al 2000*, in Gian Enrico Rusconi, Hans Woller (a cura di), *Italia e Germania 1945-2000. La costruzione dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 2005.

FREVERT, Ute, *A Nation in Barracks. Modern Germany, Military Conscription and Civil Society*, Berg, Oxford 2004;

FRIEDRICH, Ernst, *Guerra alla guerra. 1914-1918: scene di orrore quotidiano*, Mondadori, Milano 2004 [orig. Ted. *Krieg dem Krieg!*, Berlin 1924].

FÜLÖP-MILLER, R., *Gandhi, Storia di un uomo e di una lotta*, Bompiani, Milano 1930.

FURLANI, Silvio, WANDRUSZKA, Adam, *Austria e Italia. Storia a due voci*, Cappelli, Bologna 1974.

GALANTE GARRONE, Alessandro, *Il mite giacobino. Conversazione su libertà e democrazia*, raccolta da Paolo Borgna, Donzelli, Roma 1994.

GALLERANO, Nicola (a cura) *L'altro dopoguerra. Roma e il sud 1943-44*, con contributi di G. Canali, G. Chianese, R. Colapietra, M. Comei, E. Corvaglia, R. Covino,

N. De Janni, P. De Marco, C. Felice, E. Forcella, A. Giovagnoli, A. Graziani, T. Lombardo, A. Martini, C. Pavone, A. Pepe, L. Piccioni, L. Ponziani, A. Portelli, G. Quazza, P. Saraceno, V. Tedesco, Franco Angeli, Milano 1985.

GANDHI, Mohandas Karamchand, *Autobiografia* [a cura di C. F. Andrews, Prefazione di Giovanni Gentile], Garzanti, Milano 1931 e Fratelli Treves, Milano 1931.

GANDHI, Mahatma, *Mein Leben* [Hrsg. von C. F. Andrews, aus dem Engl. übertr. von Hans Reisger], Insel-Verl., Leipzig 1930.

GEIER, Stephan, *Schwellenmacht. Bonns heimliche Atomdiplomatie von Adenauer bis Schmidt*, Schöningh, Paderborn 2013.

GIACOMINI, Ruggero, *Antimilitarismo e pacifismo nel primo Novecento. Ezio Bartolini e "La Pace" 1903-1915*, Franco Angeli, Milano 1990.

GIBELLI, Antonio, *L'officina della guerra. La grande guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1991,

GINSBORG, Paul, *A History of Contemporary Italy. Society and Politics 1943-1988*, Penguin, London 1990.

GIORDANO, Francesca, *Giordani, Igino*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, Marietti 1820, Casale Monferrato 1997.

GIORGINI, Giovanni, MEZZETTI, Luca, SCAVONE, Angelo (a cura di), *La Costituzione "vivente" nel cinquantesimo anniversario della sua formazione*, Franco Angeli, Milano 1999.

GIOVANNINI, Claudio, *La cultura della "Plebe". Miti, ideologie, linguaggio della sinistra in un giornale d'opposizione dell'Italia liberale (1868-1883)*, Franco Angeli, Milano 1984.

GIULIETTI, Fabrizio, *Storia degli anarchici italiani in età giolittiana*, Franco Angeli, Milano 2012.

GOGLIA, Luigi, MORO, Renato, NUTI, Leopoldo (a cura di), *Guerra e pace nell'Italia del Novecento: politica estera, cultura politica e correnti dell'opinione pubblica*, Il Mulino, Bologna 2006.

GRIBAUDI, Gabriella, *Guerra totale: tra bombe alleate e violenze naziste. Napoli e il fronte meridionale, 1940-44*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

GRÜNEWALD, Guido, *Die Internationale der Kriegsdienstgegner (IdK). Ihre Geschichte 1945 bis 1968*, Pahl-Rugenstein Hochschulschriften, Köln 1982.

GRÜNEWALD, Guido, *Geschichte der Kriegsdienstverweigerung. Mit einer kommentierten Dokumentation: Deutsche Kriegsdienstverweigerer 1650 bis 1945*, DFG-VK, Essen 1982.

GUGLIELMI, Libereso, PIZZETTI, Ippolito, *Libereso, il giardiniere di Calvino*, prefazione di Nico Orengo, Muzzio, Padova 1993, p. 7.

HAASE, Norbert, *Desertion – Kriegsdienstverweigerung – Widerstand*, in Peter Steinbach, Johannes Tuchel, *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, Akademie, Berlin 1994, pp. 526-536.

HABERLAND, Harrer, *Zivildienstgesetz. Kommentar mit ergänzenden Vorschriften*, Heggen-Verlag, Opladen 1975.

HAUPT, Heinz-Gerhard, KOCKA, Jürgen, *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Campus, Frankfurt/New York 1996.

HENKE, Klaus-Dietmar, *L'epurazione in Germania*, in *La nascita di due repubbliche. Italia e Germania dal 1943 al 1955*, a cura di Hans Woller, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 65-72.

HERING, Sabine, WENZEL, Cornelia, *Frauen riefen, aber man hörte sie nicht. Die Rolle der deutschen Frauen in der Internationalen Friedensbewegung zwischen 1892 und 1933*, Kassel, Schriftenreihe des Archivs der Deutschen Frauenbewegung 1986.

HEUN, Werner, *The Constitution of the Germany. A contextual Analysis*, Hart, Oxford-Portland Oregon 2011.

HIPPLER, Thomas, *Citizenship and discipline: popular arming and military service in revolutionary France and reform Prussia (1789-1830)*, Routledge, London-New York 2008.

HOLL, Karl, *Ludwig Quidde. Eine Biographie*, Droste Verlag, Düsseldorf 2007.

HOLL, Karl, *Pazifismus in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt 1988.

HOLL, Karl, WETTW, Wolfram, *Pazifismus in der Weimarer Republick*, Schöningh, Paderborn 1981.

HULL, Isabel V., *Absolute destruction. Military culture and the practices of war in Imperial Germany*, Cornell University Press, New York 2005.

ILARI, Virgilio, *Storia militare della prima Repubblica*, Nuove Ricerche, Ancona 1994.

ISNENGHI, Mario, *Dalla Resistenza alla desistenza: l'Italia del "Ponte" (1945-1947)*, Laterza, Roma-Bari 2007.

ISNENGHI, Mario, *La tragedia necessaria. Da Caporetto all'Otto settembre*, Mulino, Bologna 1999.

ISNENGHI, Mario, *Le guerre degli italiani. Parole, immagini, ricordi 1848-1945*, Il Mulino, Bologna 2005³.

ISNENGHI, Mario, ROCHAT Giorgio, *La Grande Guerra*, Il Mulino, Bologna 2008.

KANT, Immanuel, *Political Writings*, (a cura di H.R.Reiss, translated by H.B.Nisbet) Cambridge Texts in the History of Political Thought, Second Large Edition, Cambridge University Press, Cambridge 1991² [orig. 1970].

KIESINGER, Kurt Georg, *Homage to a Great Man*, in *Mahatma Gandhi as Gemans see him*, Horst Erdmann, Tübingen 1969, pp. 1-6.

KOCKA, Jürgen, *Kontinuitäten und Wandlungen. Die Zäsur von 1945 in der deutschen Geschichte im Vergleich zu Japan*, in Dietmar Petzina und Ronald Ruprecht (Hrsg), *Wendepunkt 1945? Kontinuität und Neubeginn in Deutschland und Japan nach dem 2. Weltkrieg*, Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum, 1992, pp. 29-39.

KRANEBITTER, Peter, *Die Verweigerer. Militär, Zivildienst, Ersatz-Wehrdienst, Gesellschaftskritik*, Wien 1989;

KUBY, Erich, *Nur noch rauchende Trümmer. Das Ende der Festung Brest*, Hamburg, Rowohlt 1959.

KUNZ, Gerhard, *Mahatma Gandhi and Albert Schweitzer*, in *Mahatma Gandhi as Gemans see him*, Horst Erdmann, Tübingen 1969, pp. 53-62.

LABANCA, Nicola (a cura di), *Fare il soldato. Storia del reclutamento militare in Italia*, Unicopli, Milano 2007.

LABANCA, Nicola, *L'istituzione militare in Italia. Politica e società*, Unicopli, Milano 2002;

LALLI, Chiara, *C'è chi dice no: dalla leva all'aborto, come cambia l'obiezione di coscienza*, Saggiatore, Milano 2011.

LANARO, Silvio, *Storia dell'Italia repubblicana. Dalla fine della guerra agli anni Novanta*, Marsilio, Venezia 1992.

LEVI, Carlo, *La strana idea di battersi per la libertà*, a cura di Filippo Benfante, Edizioni Spartaco, S. M. Capua Vetere 2005.

LEVI, Margaret, *Consent, Dissent, and Patriotism*, Cambridge University Press, Melbourne 1997.

LOEZ, André, MARIOT, Nicolas (a cura), *Obéir / désobéir. Les mutineries de 1917 en perspective*, La Découverte, Paris 2008.

LUCINI, Gian Pietro, *Antimilitarismo* [1914], Mondadori, Milano 2006.

LUPO, Salvatore, *Il grande brigantaggio. Interpretazione e memoria di una guerra civile*, in *Storia d'Italia*, Annali 18, *Guerra e Pace*, a cura di Walter Barberis, Einaudi, Torino 2002, pp. 463-502,

LUTZ, Karl-Heinz, Martin Rink, Marcus von Salisch, *Zum Wandel im deutschen Streitkräften von den preußischen Heeresreformen bis zur Transformation der Bundeswehr*, Oldenbourg, München 2010.

LUXEMBURG, Rosa, *Il programma di Spartaco. Noi siamo i milioni del cui lavoro vive l'intera società*, Manifestolibri, Roma 1995.

MAANDAG, Ben, VAN DER MEE, Tonny, *De 'asocialen'. Heropvoeding in Drentse kampen*, Donker, Rotterdam, 2005.

MANTOVANI, V., *Giuseppe Mariani*, in *Dizionario biografico degli anarchici italiani* cit., II.

MAORI, Andrea, *L'obiezione di coscienza al servizio militare: un diritto in profonda evoluzione*, Provincia di Perugia, Assessorato alle attività sociali e culturali, Perugia 1987.

MARCUCCI, Edmondo, *Sotto il segno della pace: Memorie*, Biblioteca Comunale Planettiana, Jesi 2004.

MARIANI MARINI, Alarico, RESTA, Eligio, *Marciare per la pace: il mondo non violento di Aldo Capitini: La Marcia della pace per la fratellanza dei popoli, Perugia-Assisi del 24 settembre 1961*, PLUS-Pisa University Press, Pisa 2007.

MARKOVITS, Claude, *The Un-gandhian Gandhi. The Life and Afterlife of the Mahatma*, Anthem Press, London 2004;

MARRONE, Antonella, SANSONETTI, Piero, *Né un uomo né un soldo Una cronaca del pacifismo italiano del Novecento*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2003.

MARTELLINI, Amoreno, *Fiori nei cannoni: non-violenza e antimilitarismo nell'Italia del Novecento*, Donzelli, Roma 2006.

MAZZOLARI, Primo, *Tu non uccidere*, La Locusta, Vicenza 1955.

MEIER-DÖRNBERG, Wilhelm, *Die Auseinandersetzung um die Einführung der Wehrpflicht in der Bundesrepublik Deutschland*, in *Die Wehrpflicht. Entstehung, Erscheinungsformen und politisch-militärische Wirkung*, hrsg. von Roland G. Foerster, Oldenbourg, München 1994, pp. 107-118.

MELLONI, Alberto, *"Mi ribolle": lettere di don Milani*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di S. Luzzatto e G. Pedullà, III, *Dal Romanticismo a oggi*, a cura di D. Scarpa, Einaudi, Torino 2012, pp. 770-773.

MENOZZI, Daniele, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bologna 2008.

MESSINA, Nunzia, *Le donne del Fascismo. Massaie rurali e dive del cinema nel Ventennio*, Ellemme, Roma 1987;

MILANI, Don Lorenzo, *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1957.

MIRKINE-GUEZÉVITCH, B., *Le costituzioni europee*, Milano 1954,

MITTNER, Ladislao, *Storia della letteratura tedesca III***. *Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970). Dal fine secolo alla sperimentazione (1820-1970)*, tomo terzo, Einaudi, Torino 1971, p. 1588.

MONTESSORI, Maria, *La pace e l'educazione*, Opera Montessori, Roma 1949 [prima edizione 1933].

MONTICONE, Alberto, *La storiografia militare italiana e i suoi problemi (1866-1918)*, in Ministero della Difesa, *Atti del primo convegno nazionale di storia militare (Roma, 17-19 marzo 1969)*, Roma 1969, pp. 99-122.

MORAN, Daniel, WALDRON, Arthur, *The people in arms: military myth and national mobilization since the French Revolution*, Cambridge University Press, New York 2003.

MOSKOS, Ch. C. Moskos, CHAMBERS, J. W. (a cura di), *The New Conscientious Objection: From Sacred to Secular Resistance*, Oxford University Press, Oxford 1993.

MÜLLER, Christian Th., DIERK Walter, *Ich dien' nicht! Wehrdienstverweigerung in der Geschichte*, Dissertation.de, Berlin 2008.

MUSARRA, N., *Tommaso Pedio* in *Dizionario biografico degli anarchici italiani* cit., II.

Mythos, Realität und seine Rezeption in der Friedensbewegung, Initiative sozialistische Forum, Freiburg 1984,

NANDA, Bal Ram, *Gandhi and his critics*, Oxford University Press, Dehli 1985.

OCCHIPINTI, Maria, *Una donna di Ragusa*, (con una nota di Carlo Levi e prefazione di Paolo Alatri), Landi editore, Firenze 1957.

OLIVA, Gianni, *Esercito, paese e movimento operaio. L'antimilitarismo dal 1861 all'età giolittiana*, FrancoAngeli, Milano 1986.

PASQUINO, Gianfranco, *La rivoluzione promessa: lettura della Costituzione italiana*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

PAVONE, Claudio, *Alle origini della Repubblica. Scritti su fascismo, antifascismo e continuità dello Stato*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

PELI, Santo, *La Resistenza in Italia. Storia e critica*, Einaudi, Torino 2004

PERILLO, G., *Bartalini, Ezio (1884-1962)*, in *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico 1853-1943*, a cura di Franco Andreucci e Tommaso Detti, Editori Riuniti, Roma 1975, vol. I.

PERON, François, *Brest sous l'occupation*, OuestFrance, Rennes 1981.

PINNA, Pietro, *La mia obiezione di coscienza. Scritti 1950-1993*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Verona 1994.

PLASCHKA, Richard Georg, HASELSTEINER, Horst, SUPPAN, Arnold, *Innere Front. Militärassistenten, Widerstand und Umsturz in der Donaumonarchie 1918*, II Band *Umsturz*, Oldenbourg, München 1974.

POLESE REMAGGI, Luca, *Il ponte di Calamandrei, 1945-1956*, Olschki, Firenze 2001.

PONZANI, Michela, *Guerra alle donne. Partigiane, vittime di stupro, «amanti del nemico» (1940-45)*, Einaudi, Torino 2012.

PORTELLI, Sandro, *Biografia di una Città. Terni, storia e racconto*, Donzelli, Milano 2007.

PORTOLANO, Antonio, *Il problema dell'obiezione di coscienza in Tertulliano e Sant'Agostino*, Federico & Ardia, Napoli 1971.

PRASAD, Devi, SMYTHE, Tony. (a cura di), *Conscription: A World Survey—Compulsory Military Service and Resistance to It*, War Resisters' International, London 1968.

PRASAD, Devi, *War is a crime against humanity: The Story of War Resisters' International*, WRI, London 2005.

PROCACCI, Giovanna, *Soldati e prigionieri italiani nella grande guerra*, con una raccolta di lettere inedite, Editori Riuniti, Roma 1993, seconda ed. Bollati Boringhieri, Torino 2000.

PROST, Antoine, *Pacifisme de l'entre-deux-guerres*, in Stéphane Auduoin-Rouzeau e Jean-Jacques Becker (a cura di), *Encyclopédie de la Grande Guerre 1914-1918*, Bayard, Paris 2004, pp. 1215-1229.

QUIRICO, Domenico, *Naja. Storia del servizio di leva in Italia*, Mondadori, Milano 2008.

RAE, John, *Conscience and Politics. The British Government and the Conscientious Objection to Military Service 1916-1919*, Oxford University Press, London 1970.

REBERSCHAK, Maurizio (a cura di), *Non-violenza e pacifismo*, Milano, Angeli, 1988.

REICHEL, Peter, *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute*, Beck, München 2001.

RIESENBERG, Dieter, *Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland. Von den Anfängen bis 1933*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985.

RITTER, Gerhard, *Staatskunst und Kriegshandwerk; das Problem des "Militarismus" in Deutschland*, 4 vol., Oldenbourg, München 1954-1968, trad. it. *I militari e la politica nella Germania moderna. Da Federico il Grande alla prima guerra mondiale*, 3 vol., Torino, Einaudi 1967-1973.

ROCHAT, Giorgio, MASSORBIO, Giulio, *Breve storia dell'esercito italiano dal 1861 al 1943*, Einaudi, Torino 1978.

ROCHAT, Giorgio (a cura di), *L'antimilitarismo oggi in Italia*, Claudiana, Torino 1973.

ROCHAT, Giorgio, *L'esercito italiano in pace e in guerra*, Studi di storia militare, Rara, Milano 1991.

ROCHAT, Giorgio, *Memorialistica e storiografia sulla Campagna italiana di Russia 1941-1943*, in Giorgio Rochat, *L'esercito italiano in pace e in guerra*, Studi di storia militare, Rara, Milano 1991, pp. 305-319.

ROLLAND, Romain, *Mahatma Gandhi*, Stock, Paris 1924

ROLLAND, Romain, *Mahatma Gandhi: mit einem nachwort: Gandhi seit seiner Freilassung*, Rotapfel, Zürich und Leipzig 1925.

ROLLAND, Romain, *Mahatma Gandhi: a study in indian nationalism*, Madras, Ganesan 1923.

ROLLAND, Romain, *Mahatma Gandhi*, Sonzogno, Milano 1924.

ROMERO, Federico, *Storia della guerra fredda. L'ultimo conflitto per l'Europa*, Einaudi, Torino 2009.

ROSSI, Marcello, "Il Ponte" di Calamandrei, in *Piero Calamandrei tra letteratura diritto e politica*, Vallecchi, Firenze 1989.

RUFFILLI, Roberto (a cura di), *Costituente e lotta politica. La stampa e le scelte costituzionali*, Vallecchi, Firenze 1978.

RUSSEL, Bertrand, *Bertrand Russel dice la sua*, Longanesi, Milano 1982 [orig. *Bertrand Russel Speaks his Mind*, 1960].

SAINT-FUSCIEN, Emmanuel, *À vos ordres? La relation d'autorité dans l'armée française de la Grande Guerre*, Éditions EHESS, Paris 2011.

SALOMONI, Antonella, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia, 1886-1910*, Olschki, Firenze 1996.

SANTARELLI, Enzo, *Il socialismo anarchico in Italia*, Feltrinelli, Milano 1977.

SCARANTINO, Anna, *Donne per la pace. Maria Bajocco Remiddi e l'Associazione internazionale madri per la pace nell'Italia della guerra fredda*, Franco Angeli, Milano 2006.

SCATTIGNO, Anna, *Milani, Lorenzo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, diretto da Francesco Traniello e Giorgio Campanini, II, *I protagonisti*, Marietti, Casale Monferrato 1982,

SCHEER, Friedrich Karl, *Die deutsche Friedensgesellschaft (1892-1933). Organisation, Ideologie, Politische Ziele*, Haag und Herchen, Frankfurt 1981.

SCHELISKY, Helmut, *Die skeptische Generation: eine Soziologie der deutschen Jugend*, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1957

SCHLEMMER, Thomas, *Tra Weimar e Bonn. Il sistema partitico tedesco-occidentale dal 1945 al 1961*, in Gian Enrico Rusconi, Hans Woller (a cura di), *Italia e Germania 1945-2000. La costruzione dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 2005.

SCHMINCK-GUSTAVUS, Christoph U., *Das Heimweh des Walerjan Wróbel*, Bonn 1986 (trad. it. *Mal di casa: un ragazzo davanti ai giudici: 1941-1942*, con un ricordo di Nuto Revelli, Bollati Boringhieri, Torino 1994).

SCHMITT, Bernhard, *Wehrpflicht in Norditalien und in der Rheinprovinz*, in Jansen, Christian (a cura), *Der Bürger als Soldat. Die Militarisierung europäischer Gesellschaften im langen 19. Jahrhundert: ein internationaler Vergleich*, Klartext, Essen 2004, pp. 109-129.

SCHNAPPER, Bernard, *Le remplacement militaire en France. Quelques aspects politiques, économiques et sociaux du recrutement au XIX^e siècle*, S.E.V.P.E.N, Paris 1968.

SCHWEITZER, Albert, *Die Weltanschauung der Indischer Denker: Mystik und Ethik*, Beck, München 1934 [traduzione italiana: Albert Schweitzer, *I grandi pensatori dell'India. Mistica ed etica*, Donzelli, Roma 1997].

SEBALD, W.G., *Storia naturale della distruzione*, Adelphi, Milano 2004 (or. *Luftkrieg und Literatur*, 2001).

SEGRE, Bruno, *Quelli di via Asti. Memorie di un detenuto nelle carceri fasciste nell'anno Millenovecentoquarantaquattro*, (a cura di Carlo Greppi), SEB, Torino 2013.

SÉMELIN, Jacques, *Sans armes face à Hitler. La Résistance civile en Europe (1939-1943)*, Payot, Paris 1989 (trad. it. *Senz'armi di fronte a Hitler*, Sonda, Milano-Torino 1993).

SOFRI, Gianni, *Gandhi in Italia*, Il Mulino, Bologna 1988.

SOFRI, Gianni, *Domande su Gandhi*, in Maurizio Reberschak (a cura di), *Non-violenza e pacifismo*, Milano, Angeli, 1988.

SOFRI, Gianni, *Gandhi e l'India*, Giunti, Firenze 1995.

SOFRI, Gianni, *Ritratto di un pacifista: Edmondo Marcucci*, in Edmondo Marcucci, *Sotto il segno della pace: Memorie*, Biblioteca Comunale Planettiana, Jesi 2004, p.7.

SOFRI, Gianni, *Ritratto di un pacifista: Edmondo Marcucci*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, pp. 459- 466.

STEINBACH, Peter, TUCHEL, Johannes, *Widerstand gegen den nationalsozialistische Diktatur 1933-45*, Lukas Verlag für Kunst- und Geistgeschichte, Berlin 2004.

STERN, Henri, *Préceptes de vie du Mahatma Gandhi*, Seuil, Paris, 1998.

TARCHETTI, Iginio Ugo, *Una nobile follia (Drammi della vita militare)*, Treves, Milano 1869.

TERHOEVEN, Petra, *Oro alla patria. Donne, guerra e propaganda nella giornata della Fede fascista*, Il Mulino, Bologna 2006.

TOGNARINI, Ivan, *Kesselring e le stragi nazifasciste. 1944: estate di sangue in Toscana*, Carocci, Roma 2002.

TOLSTOÏ, Léon, *Le salut est en vous*, Perrin, Paris 1893.

TOLSTOI, Lev, “*The Kingdom of God is within you*”. *Christianity not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life*, translated from the Russian of Count Leo Tolstoj by Constance Garnet, New York 1894.

TOLSTOJ, Lev Nikolaevic, *Il regno di Dio è dentro di voi*, in Bori, *Tolstoj*, pp.145-146.

TOLSTOJ, Lev, *Il regno di Dio è in voi*, in *Raccolta completa delle opere di L. N. Tolstoj (Polnoe sobranie sočinenij)*, Mosca, Chudožestvennaja literatura 1928-1958, XXVIII, pp.1-306.

TOLSTOJ, Lev, *Una rondine fa primavera. Scritti sulla società senza governo. 1894-1910*, a cura di Piero Brunello, Edizioni Spartaco, S. M. Capua Vetere 2006.

VECCHIO, Giorgio, *Pacifisti e obiettori dell'Italia di De Gasperi (1948-1953)*, Studium, Roma 1993.

VENDITTI, Rodolfo, *Dovere costituzionale di difesa e servizio civile dell'obiettore di cosceinza. (Sent. 146/1985 della Corte Costituzionale)*, in AA.VV., *Obiezione di coscienza al servizio militare. Profili giuridici e prospettive legislative*, CEDAM, Padova 1989, pp. 9-28; riguardo alla legge sulla Val di Belice v. in particolare pp.22-23.

VENDITTI, Rodolfo, *L'Obiezione di coscienza al servizio militare*, Giuffrè, Milano 1999.

VITALE, Eligio, *Cultura politica e indirizzi programmatici alla Costituzione*, in *La cultura della Pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, p. 271-291.

VON LINGEN, Kerstin, *Kesselrings letzte Schlacht. Kriegsverbrecherprozesse, Vergangenheitspolitik und Wiederbewaffnung: Der Fall Kesselrings*, Schöningh, Paderborn 2004.

WALLRAFF, Günter, *Mein Tagebuch aus der Bundeswehr*, Kiepenheuer&Witsch, Köln 1992 [1970],

WENZKE, Rüdiger, *Die Wehrpflicht im Spiegel der marxistische-leninistische Theorie und der »realsozialistischen« Praxis in der DDR*, in *Die Wehrpflicht. Entstehung, Erscheinungsformen und politisch-militärische Wirkung*, hrsg. von Roland G. Foerster, Oldenburg, München 1994, pp. 119-130.

WILMERS, Annika, *Pazifismus in der internationalen Frauenbewegung (1914-1920). Handlungsspielräume, politische Konzeptionen und gesellschaftliche Auseinandersetzungen*, Karltezt, Essen 2008.

WOLLER, Hans, *I conti con il fascismo. L'epurazione in Italia 1943-1948*, il Mulino, Bologna 1997 (ed. or. *Die Abrechnung mit dem Faschismus in Italien, 1943 bis 1948*, Oldenburg, München 1997),

ZANGHERI, Renato, *Storia del socialismo italiano*, I, *Dalla rivoluzione Francese a* Andrea Costa, Einaudi, Torino 1993.

ZOLO, Danilo, *La riproposizione moderna della dottrina del bellum justum: Kelsen, Walzer, Bobbio*, in «Guerra giusta»? *Le metamorfosi di un concetto antico*, a cura di Antonello Calore, Giuffrè, Milano 2003, pp. 183-197.

ZWART, Henny, *Er waren er die niet gingen. Vijftien eeuwen straf voor Indonesiëweigeraars*, Stichting, Amsterdam 1995.

Articoli

BIANCHI, Bruna, *I disobbedienti nell'esercito italiano durante la grande guerra*, "Parolechiave", (26), 2001, pp. 157-186.

BIANCHI, Bruna, *Profilo biografico di Helene Stöcker: gli anni dell'impegno pacifista e dell'esilio (1914-1943)*, "DEP Deportate, esuli, profughe", n. 8, 2008.

CASELLATO, Alessandro, *Suicidio di un cantautore (Sanremo, 27 gennaio 1967)*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di Sergio Luzzatto e Gabriele Pedullà, III, *Dal Romanticismo a oggi*, a cura di Domenico Scarpa, Einaudi, Torino 2012, pp. 902-905.

CHIASSIONI, Pierluigi, *Libertà e obiezione di coscienza nello Stato costituzionale*, "Diritto&Questioni Pubbliche", 9, 2009, pp. 65-89.

CIPRIANI, Franco, *La consulenza tecnica e i doni natalizi di Piero Calamandrei*, "Il giusto processo civile. Rivista quadrimestrale", 2, 2009, pp. 143 ss.

DE LUCA, Maria Stefania, *Il pacifismo femminista in Germania (1898-1914)*, "DEP. Deportate, esuli, profughe", n. 18-19, 2012,

GUALDONI, Umberto, *Rapporto su «Il Gazzettino Rosa»*, "Otto/Novecento", VII, 1, gennaio-febbraio 1983, pp. 81-128.

KÄTZEL, U., *A radical women's rights and peace activist: Margarethe Leonore Selenka, initiator of the First Worldwide Women's Peace Demonstration in 1899*, "Journal of Women's History", vol. 13, 3, 2001, pp. 46-69.

KERSTING, Franz-Werner, *Helmut Schelskys "Skeptische Generation" von 1957*, "Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", 50 (2002), 3, pp. 465-495.

KLING, B., *Gandhi, Non-violence and the Holocaust*, "Peace and Change", 16 April 1991, pp. 176-96.

KUHLMANN, Jürgen, LIPPERT, Ekkehard, *Kriegsdienstverweigerung und Zivildienst in der Bundesrepublik Deutschland*, "Sowi-Arbeitspapier" nr. 49, München, April 1991.

MANGANI, Lidia, *Fanny dal Ry. L'educatrice, la pacifista, la femminista (1877-1961)*, tesi di laurea, Urbino, a.a. 1987-88.

MANGANI, Lidia, *Fanny dal Ry. Una maestra elementare tra pacifismo e femminismo*, "Storia e problemi contemporanei", 1989, 4, pp. 87-107.

MAZZETTI, Massimo, *Dagli eserciti pre-unitari all'esercito italiano*, "Rassegna storica del Risorgimento", 4, 1972, pp. 563-592.

MISSONI, Eduardo, *Il volontariato nella cooperazione con i paesi in via di sviluppo*, in *La verifica della sviluppo*. "Rivista del volontariato", n. 6, novembre-dicembre 1992, pp. 36-37.

MONDINI, Marco, *L'historiographie italienne face à la Grande Guerre: saisons et ruptures*, "Histoire@Politique. Politique, culture, société. Revue électronique du Centre d'histoire de Sciences Po", 22, janvier-avril 2014.

PICCIOLI, Paolo, *L'obiezione di coscienza al servizio militare durante il fascismo*, "Studi Storici", (44) 2003, 2, pp. 491-510.

PLOWMAN, Andrew, *Deserters from the Bundeswehr on Page and Screen: Shifting Cultural Meanings of an Act between Desertion from the Wehrmacht and Conscientious Objection*, "German Studies Review", vol. 32, no. 2 (May 2009), pp. 377-395.

PAPUZZI, Alberto, *Obiezione di coscienza tutto cominciò con un film*, "La Stampa", 21 ottobre 2011.

RABONG, Erwin, *Der Zivildienst in Österreich. Recht und Rechtsentwicklung, Organisation und Praxis*, tesi discussa all'Università di Vienna nel gennaio 1998, relatore prof. Bernhard Raschauer, controrelatore prof. Günther Winkler.

ROVINELLO, Marco, *Disegnare la Naja. Rappresentazioni della leva in Italia fra nation-building e antimilitarismo (1861-1914)*, "Memoria e ricerca", 44, 2013, pp. 43-72.

SILENZI, Emidio, *L'obiezione di coscienza al servizio militare nel diritto internazionale*, "Rivista militare", Roma 1990.

SIMONI, Marcella, *"Hello pacifist". War Resisters in Israel's First Decade*, "Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC", 5, July 2013, pp. 73-100.

VICINI, Antonella, *Il servizio militare in Israele tra refusnik, obiettori e pacifisti*, "Informazione della Difesa", 4, 2011, pp. 42-47.

VIOLA, Francesco, *L'obiezione di coscienza come diritto*, "Diritto&Questioni Pubbliche", 9, 2009, pp. 169-185.

VON LINGEN, Kerstin, *La costruzione della memoria della "guerra pulita" sul fronte italiano: il processo Kesselring*, "Passato e Presente", 76, gennaio-aprile 2009, pp. 53-80.

Elenco sommario delle fonti

Fonti inedite

- Archivio di stato di Perugia - Fondo Capitini (Inventario n. 16)

Il fondo Capitini è stato recentemente riordinato e comprende una vasta raccolta di materiale a stampa relativo ai movimenti pacifisti degli anni Cinquanta e Sessanta, alcuni testi manoscritti di Capitini sull'odc e diversi scambi epistolari tra il pacifista perugino e i vari obiettori italiani fino al 1968 (anno della morte di Capitini). Si vedano in particolare le corrispondenze con Pietro Pinna, Elevoine Santi, Pietro Ferrua, Fabrizio Fabbrini, Agostino Buda.

Non mi risulta che questo materiale sia mai stato fino ad ora utilizzato in opere edite.

- Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen di Karlsruhe

L'archivio della Deutsche Friedensgesellschaft Vereinigte Kriegsdienstgegner/innen di Karlsruhe raccoglie diverso materiale relativo all'associazione degli obiettori di Karlsruhe. In particolare sono conservati i fascicoli degli obiettori iscritti all'associazione a partire dal 1961. Questi fascicoli comprendono copia delle domande di obiezione e motivazioni degli obiettori, copia dei verbali delle sedute delle commissioni giudicatrici e copia delle lettere di accettazione degli obiettori. L'archivio, solo parzialmente riordinato, comprende anche un certo numero di opuscoli, volantini e altro materiale a stampa relativo all'obiezione di coscienza.

- Archivio storico dell'International Institute of Social History di Amsterdam

L'archivio dell'Istituto di Storia Sociale di Amsterdam è attualmente il più completo archivio sui movimenti pacifisti europei. L'archivio, tra i primi al mondo per patrimonio di manoscritti, documenti e libri sulla storia dei movimenti sociali, conserva oggi gli archivi di molte organizzazioni pacifiste tra le quali è utile qui ricordare parte del materiale (corrispondenze, pamphlet, volantini e piccole pubblicazioni) dell'associazione dei War Resister' International. Conserva inoltre gli archivi di molti pacifisti italiani e tedeschi.

Fonti edite

Periodici consultati:

“Il Ponte” (annate 1949-1970);

“Il Mondo” (annate 1949-1966);

“Civiltà cattolica” (alcuni numeri del periodo 1949-1951);

“Osservatore romano” (alcuni numeri del periodo 1949-1951).

“Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken” (annate 1949-1960);

“Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik” (annate 1949-1960);

“Der Monat” (annate 1948-1954)

“Aufklärung” (annate 1952-1953);

Articoli citati in questa tesi:

- *Il Ponte*

Appello all'unità europea, “Il Ponte”, a. VI, n. 4, aprile 1950, pp. 337-339.

La guerra (finché non c'è) è comoda, “Il Ponte”, VII, 1, gennaio 1951, pp. 1- 3.

La pace si difende dal didentro, “Il Ponte”, V, 1, gennaio 1949, pp. 1-3.

BECCHERUCCI, Andrea, MENCARELLI, Paolo (a cura di), *Enzo Enriques Agnoletti: l'utopia incompiuta del socialismo*, numero speciale de “Il Ponte”, a. LXX, n. 1-2.

CALAMANDREI, Piero, *Ragioni di un no*, “Il Ponte”, V, 4, aprile 1949, pp. 451-454.

CAPITINI, Aldo, *L'obiezione di coscienza*, “Il Ponte”, V, 12, dicembre 1949, pp. 1484-88.

ENRIQUES AGNOLETTI, Enzo, *Il riarmo della Germania*, “Il Ponte”, VI, 12, dicembre 1950, pp. 1473-1484.

ENRIQUES AGNOLETTI, Enzo, *Patto atlantico e difesa militare*, “Il Ponte”, VI, 8, agosto 1950, pp. 849-854.

GUARINO, Crescenzo, *L'obiezione di coscienza nel mondo*, “Il Ponte”, VII, 2, febbraio 1951, pp. 115-127.

HEINITZ, Ernesto, *Ritorno in Germania*, “Il Ponte”, V, 5, maggio 1949, pp. 583-586.

- *Altri periodici*

38 anni di antimilitarismo, intervista a Mario Barbani, in "Senzapatria", n. 41, feb.-mar. 1988.

Il recente decreto dell'Indice e la nostra letteratura contemporanea, "La civiltà cattolica", 24 maggio 1911, p. 559.

L'obiettore di coscienza condannato a dieci mesi con i benefici di legge, "L'Unità" Edizione del Piemonte, 31 agosto 1949, p. 2.

«Un freno contro la guerra»: stop a 5 treni. I «disobbedienti» tirano le leve d'emergenza per ritardare i convogli, "Corriere della Sera", 24 febbraio 2003.

Il coraggioso gesto di un soldato, "Era Nuova", 15 luglio 1950.

Ordine del giorno dei cappellani militari della Toscana in congedo, "La Nazione", 10 febbraio 1965.

ABLONDI, Vanna, *Parole di una donna ai giovani...*, Anarchismo-Vespro Schiacciano, maggio 1950-marzo 1951.

BERSOTTI, Eugenia, *Onoriamo Elevoine Santi*, "Cittadini del Mondo", a. II, n. 2, febbraio-marzo 1950, pp.1-3.

CINCIARI, Marisa, *È finita la guerra. Conquistiamo la pace...*, "Noi donne", anno II, n. 8, 25 giugno 1945, *Pane lavoro pace, uguaglianza di diritto tra donne e uomini, ecco ciò che le donne chiedono al nuovo governo*.

F.D., *Otto mesi di reclusione all'«obiettore» Pinna*, "La Stampa", 6 ottobre 1949, p. 3.

FERROLI, D., SJ, *Il pensiero politico di Gandhi*, "La Civiltà cattolica", 85° (1934), vol. III, pp. 124-140.

FERRUA, Pietro, [senza titolo], "A. Rivista anarchica", a. 40, 2 (352), aprile 2010, pp. 47-49.

G.B., *Vita romantica di Giovanni Gagliardi obiettore di coscienza e musicista*, in "Libertà", Piacenza 9 novembre 1950.

MESSINEO, Antonio, SJ, *L'obiezione di coscienza*, "Civiltà cattolica", I, 1950, pp. 361-369.

MORGAN, Roby, *Il soldato Pietro Pinna obiettore di coscienza*, "Crimen", 12-20 settembre 1949.

TIGER, Theobald, *Drei Minuten Gehör*, "Republikanische Presse", n. 6, 29. Juli 1922.

TOLSTOJ, Lev, *Carthago delenda est*, "La vita internazionale", 20 settembre 1898.

TOLSTOJ, Lev, *Non uccidere! A proposito dell'assassinio di Umberto I*, "La vita internazionale", 20 ottobre 1900, pp. 609-610.

VIVIANI, Sylva, *L'emigrazione... del patriottismo*, "La Pace", gennaio 1910, n. 1

ZOCCHI, Gaetano, SJ, *Decadenza e depravazione dell'arte*, "La civiltà cattolica", Roma 1901.

Altro materiale a stampa

Atti dell'Assemblea Costituente, Discussioni sul progetto di Costituzione, vo. I, Relazione del Presidente della Commissione, presentata il seduta del 17.3.47.

Atti parlamentari, Camera dei Deputati n. 801, Proposta di legge d'iniziativa dei Deputati Calosso e Giordani. Sull'obiezione di coscienza, annunciata il 3 ottobre 1949.

Atti parlamentari. Camera dei Deputati, seduta del 23 novembre 1949.

Commissione per la Costituzione, I sottocommissione, Relazione del deputato La Pira Giorgio sui Principi relativi ai Rapporti Civili, p. 14. Il testo della relazione è pubblicato online nel sito della Camera.

50 anni di lotte del popolo italiano per la pace, Comitato Nazionale dei Partigiani della Pace, Roma 1950.

Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, XVIII, Diciottesimo anno di Pontificato, 2 marzo 1956 - 1° marzo 1957, pp. 723 - 742, Tipografia Poliglotta Vaticana.

II Convenzione internazionale dell'Aja concernente le leggi e gli usi della guerra terrestre con relativo regolamento. L'Aja, 29 luglio 1899, Pubblicazione Centro Studi per la Pace, Rovereto 2008.

Lettera enciclica Pacem in Terris del sommo pontefice Giovanni PP. XXIII ai venerabili fratelli patriarchi primati arcivescovi vescovi e agli altri ordinari locali che sono in pace e comunione con la sede apostolica, al clero e ai fedeli di tutto il mondo nonché a tutti gli uomini di buona volontà: Sulla pace fra tutte le genti nella verità, nella giustizia, nell'amore, nella libertà, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1963.

Paolo Vescovo, Servo dei Servi di Dio, Unitamente ai Padri del Sacro Concilio, *Gaudium et Spes*. Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (1), 7 dicembre 1965.

Radiomessaggio di sua santità Pio PP. XII ai fedeli e ai popoli del mondo intero, Aula del Concistoro – Domenica, 23 dicembre 1956, in *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, XVIII, Diciottesimo anno di Pontificato, 2 marzo 1956-1° marzo 1957, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1957, pp. 723-742.

Senato della Repubblica, IX legislatura, 97° Seduta pubblica, Resoconto stenografico, giovedì 22 e venerdì 23 marzo 1984.